Univ. of
Toronto
Library

BINDING LIST AUG 15 1923

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

VIERZEHNTER BAND

MIT 2 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 1 TAFEL

173886
14/9/22

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1911

BL
4
A8
Bd. 14

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen Seite

Das Fischsymbol im Judentum und Christentum von I. Scheftelowitz in Cöln a. Rh. 1

La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité par Paul Perdrizet, Nancy. Avec une planche 54

Das Alter des israelitischen Versöhnungstages von Hubert Grimme in Münster i. W. Mit einer Abbildung im Text 130

Bleitafeln aus Münchner Sammlungen von A. Abt in Offenbach a. M. Mit einer Abbildung im Text 143

Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Originalaufzeichnungen von Eingeborenen von J. Raum, Missionar in Moschi 159

Das Fischsymbol im Judentum und Christentum von I. Scheftelowitz in Cöln a. Rh. Schluß 321

Das Proömium der Werke und Tage Hesiods von Konrat Ziegler in Breslau 393

Religio und Superstitio von W. F. Otto in München 406

Die älteste griechische Zeitrechnung. Apollo und der Orient von Martin P. Nilsson in Lund 423

Αλιβαντες von O. Immisch in Gießen 449

II Berichte

1 Religionen der Naturvölker Amerikas 1906—1909 von K. Th. Preuss in Berlin 212

2 Die afrikanischen Religionen 1907—1910 von Carl Meinhof in Hamburg 465

3 Vedische Religion 1907—1910 von W. Caland in Utrecht . . 497

4 Griechische und römische Religion 1906—1910 von Richard Wünsch in Königsberg Pr. 517

5 Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit von Albert Werminghoff in Königsberg Pr. 603

III Mitteilungen und Hinweise

Von L. Deubner (Moderner Totenkult) 302, (Volkskundliches) 304, (Berichtigung) 305, (Zum Argeeropfer) 305; A. Hellwig (Anthropophyteia) 306; L. Curtius (Christi Himmelfahrt) 307; J. Goldziher (Magische Steine) 308, (Zu Archiv XIII 153) 309; B. Kahle† (Schwimmendes Kruzifix) 309, (Zum Nerthuskult) 310; A. v. Domaszewski (Exsuperatorius) 313; M. Lidzbarski (Zur Chadirlegende) 313; L. Radermacher (Berührungszauber) 314; O. Janiewitsch (Volkskundliches aus Rußland) 315, (Volkskundliches aus der Ukraine) 315; H. Usener† (Zu den Mysterienbräuchen) 317; R. Wünsch (Krähen als Dämonen bei den Römern) 318, (Moderner Fluchzauber) 318, (Der Zauberer Dardanus) 319, (Zu Useners Weihnachtsfest) 320.

Von A. Wiedemann (Regenzauber) 640, (Zum ägyptischen Tierkult) 640, A. von Löwis of Menar (Zu den Nordkaukasischen Steingeburtsagen) 641; E. Pfuhl (Zur Geißelung der spartanischen Epheben) 643; A. Wilhelm (*Θεῖον θέσπισμα*) 646; S. Sudhaus (Epikur als Beichtvater) 647; F. Hempler (Zu Archiv XIII 339) 648.

Register Von Willy Link 649.

I Abhandlungen

Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum

von **I. Scheftelowitz** in Cöln a. Rh.

Inhalt

1. Im Judentum ist der Fisch im Wasser das Sinnbild eines gläubigen Israeliten. Die ältesten Kirchenväter übertrugen dieses aus dem Judentum übernommene Bild auf den Christen.
2. Der jüdisch-messianische Fisch Leviatan war auch dem Urchristentum bekannt.
3. Messias in Verbindung mit dem messianischen Fisch.
4. Die Verschmelzung des Messias und des messianischen Fisches im Christentum.
5. Bisherige Erklärungen über das christliche Ichthys-Symbol.
6. Der Fisch ist bei den jüdischen Festmahlzeiten und in den Malereien der Katakomben ein Symbol der Seligenspeise.
7. Ursprung der engen Verbindung des Fisches mit dem Auftreten des Messias im Judentum. Astrologische Einflüsse.
8. Ursprung der jüdischen Vorstellung, daß die Seligen in dem messianischen Reiche Fische genießen. Der Fisch als Verkörperung göttlicher Kräfte bei den verschiedensten Naturvölkern.
9. Der Fisch als Symbol des Schutzes gegen Dämonen und als glückbringendes Zeichen.
10. Die Fische als Darstellungen von Ahnengeistern. Fischfiguren in Gräbern der vorchristlichen Zeit. Bedeutung der in jüdischen und altchristlichen Gräbern gefundenen Becher, die mit Fischbildern verziert sind.
11. Der Fisch als Symbol der Fruchtbarkeit.
12. Jüngere Vergleiche mit Fischen im Judentum.

Das Christentum hat nicht nur die Septuaginta und eine reiche jüdisch-religiöse Literatur mitübernommen, sondern „der Gebrauch von Gebeten, liturgischen Formen, Katechismen jüdischen Ursprungs, der Anschluß der christlichen Apologetik an die jüdische beweist, wie viele seiner wirksamsten Mittel

und Kräfte der Propaganda es dem Judentum verdankt".[1] Der Gebrauch des Alten Testaments beim Gottesdienst, die Gewöhnung an eine Menge alttestamentlicher Gedanken und Anschauungen und das Suchen nach Weissagung und Erfüllung brachte das Christentum immer wieder mit jüdischen Ideen in Beziehung. Der christliche Gottesdienst zeigte ursprünglich die größte Verwandtschaft mit dem Synagogengottesdienst. Die Einrichtung der Festzeiten und Fasttage, die heiligen Handlungen, die Kirchenämter, der religiös-sittliche Vorstellungskreis, soweit wir ihn aus den Schriften der Apostolischen Väter erkennen, — alles dieses geht auf das Judentum zurück.[2] Viele christliche Sinnbilder haben ihren Ursprung im Judentum, wie die Taufe, das Abendmahl. Auch das christliche Fischsymbol läßt sich auf das Judentum zurückführen. Es ist aus urjüdischem volkstümlichen Vorstellungskreise erwachsen. Da auf das Fischsymbol im Judentum bisher nie hingewiesen worden ist, und selbst das vor kurzem erschienene Sammelwerk der Jewish Encyclopaedia nichts darüber enthält, so will ich hier das Material zusammenstellen.

1 Der Fisch im Wasser als Sinnbild eines gläubigen Israeliten

Rabbi Šemūēl, der im Anfang des 3. Jahrhunderts lebte, erklärt den Vergleich Habakuk 1, 14: „Und du machst den Menschen gleich den Fischen des Meeres" folgendermaßen: Deshalb werden hier die Menschenkinder mit den Fischen verglichen, um anzudeuten: Wie die Fische im Meere, sobald sie aufs Trockene heraufkommen, sogleich sterben, so sterben auch die Menschen, sobald sie sich von der heiligen Lehre und den heiligen Vorschriften trennen.[3] Midraš Rabbā sucht ausführlich zu begründen,

[1] Wendland, Paul *D. hellen.-römische Kultur,* Tübingen 1907, p. 119.

[2] Vgl. Hoennicke, G. *D. Judenchristentum im 1. u. 2. Jhdt.,* Berlin 1908; Graetz *Gesch. d. Juden*[3], Leipzig 1893, Bd. 4 p. 80.

[3] Talmud *'Abōdā zārā* 3b, *Midras Jalqūṭ* zu *Hab.* 1, 14.

warum die Israeliten den Fischen gleichen: Der Segensspruch, den Jakob seinen beiden Enkeln erteilt hatte, lautet: „Sie mögen wie die Fische zahlreich werden inmitten des Landes“.[1] „Die Fische wachsen im Wasser auf, und trotzdem schnappen sie, sobald ein Wassertropfen von der Höhe herabfällt, lechzend danach, gleichsam als ob sie nicht genügend Wasser aus ihrem Wasser schmecken könnten. Ebenso wächst auch Israel in dem Wasser der heiligen Lehre auf, und sobald sie eine neue Auslegung aus der heiligen Schrift hören, nehmen sie diese begierig auf, als ob sie bisher keine Worte der heiligen Lehre aus ihrem Wasserquell vernommen hätten.“[2] Die heilige Lehre wird im Judentum gewöhnlich mit Wasser verglichen.[3] „Ebenso wie jeder, der im Wasser nicht schwimmen kann, untergeht, so geht derjenige zu Grunde, welcher sich nicht in der heiligen Lehre zurechtzufinden weiß.“[4] Daher liegt es nahe, die Israeliten, die in dem Wasser der heiligen Lehre aufwachsen, den Fischen gleichzusetzen. Diese Vergleichung war um 100 n. Chr. ganz selbstverständlich, denn Rabbi ʿAqibā wendet sie ohne weiteres an. Als damals die römische Gewalt den Juden die Ausübung ihrer Religion bei Todesstrafe verboten hatte, und Pappos, ein damaliger Führer der jüdischen Freiheitsbewegung, den Rabbi ʿAqiba gerade traf, wie er die israelitischen Gemeinden in den heiligen Gesetzen unterwies, fragte er den Rabbi ʿAqiba ganz erstaunt: „Fürchtest du dich nicht vor der römischen Gewalt?“ Doch ʿAqibā er-

---

[1] Die alte aram. Übers. Targum Onkelos hat 1. M. 48, 16: וכנוני ימא יסגן „Und wie die Seefische mögen sie zahlreich werden.“ Die LXX übersetzt diese Phrase nur dem Sinne gemäß: *πληθυνθείησαν εἰς πλῆθος πολὺ ἐπὶ τῆς γῆς.*

[2] *Berēsit Rabba* cap. 97; *Pesiqta zutartā* 5 M. 32, 2.

[3] Vgl. Talm. *Berākōt* 56b, *Taʿanit* 7a; Ps. 36, 9—10, Jes. 55, 1, Jerem. 17, 13, *Mekiltā* (ed. Weiß) Wien 1865, p. 53; *Tanḫūmā* zu 2. M. 15, 22; *Sifrē*, Abschn. 48; *Jalqūṭ* zu Jes. 51; *Jalqūṭ* zu *Šir hašsir* 5; *Sirach* 15, 3.

[4] *Midraš Tanhūmā*, Parešā *Ki Tābo* (zu 5. M. 26, 16).

widerte: „Ich will dir ein Gleichnis erzählen: Einst ging ein Fuchs an dem Ufer eines Flusses und bemerkte, wie die Fische darin ängstlich sich bald an diesem Ort, bald an jenem ansammelten; da sprach er zu ihnen: „Warum flieht ihr denn bald hierhin, bald dorthin?“ Sie antworteten ihm: „Wir fürchten uns vor den Netzen, die uns die bösen Menschen stellen.“ ‚Kommet doch“ — entgegnete der Fuchs — „alle aufs Festland, dann wollen wir wieder friedlich nebeneinander leben, wie es früher bei unsern Urahnen der Fall war.“ Doch die Fische erwiderten: „Bist du wirklich das klügste von allen Tieren? Dieser Ratschlag zeugt von Torheit, denn wenn wir uns schon in unserem eigenen Lebenselement nicht sicher fühlen, um wie viel mehr müssen wir uns dann vor dem Trockenen fürchten, das uns den sichern Tod bringt?“ „So wird es auch uns Israeliten ergehen, wenn wir unser Lebenselement, die heilige Lehre verlassen“ fügte ʿAqibā hinzu.[1] „Wie die Israeliten zahlreich sind, so sind auch die Fische zahlreich, wie die Israeliten auf der Erde nicht aussterben, so sterben auch die Fische in ihrem Lebenselement nicht aus. Nur der Sohn eines Mannes Namens „Fisch“ hat Israel ins gelobte Land geführt, nämlich Josua, der Sohn des Fisches[2], ein Nachkomme Josefs (vgl. 1. Chr. 7, 20—27).“[3] Rabbi Aši, der im 4. Jahrhundert n. Chr. lebte, stellt sogar die Menschen als schwächliche Fische dem gewaltigen messianischen Fisch gegenüber; „Wenn selbst der gewaltige Fisch, der Leviatan, schließlich mit der Angel gefangen wird, was können dann die schwachen Fische, nämlich die Menschen, tun?“[4]

Besonders werden die frommen Talmudjünger mit Fischen verglichen. „Ebenso wie der Fisch vom Wasser einen Genuß hat, so taucht ein hervorragender Gesetzeskundiger in jeder Stunde in den Strömen des Balsams unter“ (Midr. Tanḥumā

[1] Talm. *Berākōt* 61b; *Midraš Tanḥūmā* zu 5. M. 26, 17.
[2] hebr. נוּן = „Fisch“.
[3] Berēšit Rabbā cap. 97.
[4] Mō'ēd qāṭān 25b.

5. M. cap. 32 Einleit.). „Die Schüler des Rabbi Gamaliel des Älteren (um 40 n. Chr.) zerfielen in vier Arten von Fischen, in unreine Fische, in reine Fische, in Fische vom Jordan und in Fische vom Ozean. Ein unreiner Fisch ist derjenige, welcher von Niedrigen abstammt und obgleich er viel Bibel, Mišna und Agada gelernt hat, dennoch seinen Verstand nicht geschärft hat. Ein reiner Fisch ist derjenige, welcher von Reichen abstammt, viel Bibel, Mišna und Agada gelernt hat und Scharfsinn besitzt. Ein Fisch vom Jordan ist ein Talmudgelehrter von großem Wissen, der aber auf Fragen nicht schlagfertig zu antworten versteht. Ein Fisch vom Ozean ist ein Talmudgelehrter von großem Wissen, der die Fragen schlagfertig zu beantworten versteht" (Abōt de-Rabbi Nātān c. 40).

Der Fisch im Wasser ist also ursprünglich das Sinnbild eines Israeliten. Die ältesten Kirchenväter, die dieses urjüdische Bild kannten, übertrugen es auf den Christen. Erschien ihnen doch Jesus selbst als der gewaltige messianische Fisch. Tertullian erklärt die Fische 1. Kor. 15, 39 für die Christen, quibus aqua baptismatis sufficit.[1] An einer andern Stelle sagt Tertullian: „Nos pisciculi secundum *IXΘYN* nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus."[2] Über den frommen Eremiten Bonosus äußert sich Hieronymus: „Bonosus, quasi filius *ἰχθύος*, id est piscis, aquosa petit."[3] Auf der Grabschrift des Pektorios von Autun, die etwa um 300 n. Chr. verfaßt ist, heißen die Christen *Ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος*.[4] In Alexandrien hat man den Fisch als Sinnbild der Christen aufgefaßt.[5] L. v. Sybel (Christl. Antike II, 45) will den Fisch als selbständiges christliches Symbol aus dem messianischen Mahle ableiten, da er einerseits „im Seligengelag, anderseits in der Speisensegnung der

[1] De resurr. 52 [2] De baptismo c. 1.
[3] Epist. 7.
[4] Vgl. O. Pohl *D. Ichthys-Monument v. Autun*. Berlin 1880.
[5] Vgl. Dölger *Röm. Quartalschr. f. christl. Arch.* 23, 16.

Malereien und Sarkophagreliefs typisch“ wäre. Allein die Fische im Seligenmahl haben eine ganz andere Bedeutung (s. unten Abschnitt 6). Das Judentum bietet also die einfachste Erklärung für dieses Symbol eines Christen. Davon zu trennen ist *Ἰχθύς*, das Sinnbild des Heilands.

2 Der messianische Fisch

Aber auch der *Ἰχθύς*, der aquae vivae piscis[1] als Bezeichnung für Christus ist vom Judentum abzuleiten, was wir im folgenden klarzulegen suchen.

Nach dem altjüdischen Volksglauben wird am Ende der Zeiten, wenn der Messias sich offenbart, auch der Leviatan aus dem Meere steigen.[2] Dieser ist der gewaltigste aller Seefische[3], er haust im Weltenmeere[4], und infolge seiner unermeßlichen Größe nimmt er den siebenten Teil des Meeres ein.[5] In der Tiefe des Meeres über den Quellen der Wasser hält er sich auf.[6] Sein Körper ist mit Schuppen bedeckt, er ist ein reiner Fisch.[7] Ihn vermag kein Sterblicher mit der Angel zu fangen[8], kein Mensch kann mit ihm spielen und ihn seinen Jungfrauen zur Kurzweil anbinden.[9] Dieser sehr große und reine Fisch wird in der messianischen Zeit vom Engel Gabriel gefangen, „doch wenn ihm hierbei Gott nicht helfen wird, wird er es nicht können“ (Talm. Bābā Batrā 75a). Dann wird dieser ungeheure Fisch zerstückelt und den Frommen zur Speise vorgesetzt werden.[10] „Gott wird in der messianischen

[1] Paulinus v. Nola, Epist. 13, 11.

[2] Syr. Baruchapokal. 29, 3—4.

[3] Talm. Bābā Batrā 74b, Jalqūṭ zu Jōnā 1: דגה לויתן מלך על כל דגי הים [4] Ps. 104, 27. [5] 4. Esr. 6, 52.

[6] Henoch 60, 6; vgl. auch *Midraš Tanḥūmā* 5. M. 29, 9: „Der Leviatan lagert über dem *Tehōm* (= Meeresschlund)“.

[7] Talm. Ḫullin 67b, Toseftā Ḫullin 3, 27, Sifrā zu 3 M. 11, 10 (Abschn. 78); Midr. Rabbā zu 3. M. 11, 10; Jalqūṭ zu 3. M. 11, 10.

[8] Hiob 40, 25. [9] Hiob 40, 29.

[10] Vgl. Henoch 60, 24; 4. Esr. 6, 52; Syr. Baruchapokal. 29, 4; vgl. auch Jes. 27, 1.

Zeit den Frommen ein Mahl herrichten, welches aus dem Fleisch des Leviatan bestehen wird, denn es heißt Hiob 40, 30: 'Er setzt ihn seinen Genossen vor'. Das Verb כרה bedeutet nun an dieser Stelle dasselbe wie in 2. Kön. 6, 23: vorsetzen, ein Mahl herrichten; und unter dem Ausdruck „Genossen" sind die Gerechten zu verstehen."[1] „Der Kopf des Leviatan, den nur diejenigen kosten werden, welche die heiligen Vorschriften erfüllt haben, schmeckt wie ein Meerfisch oder wie ein Fisch vom Tiberiassee."[2] Als Jona sich im Bauche des Fisches befand, bat er — so erzählt ein Midraš — diesen, daß er nun schnell zu dem Leviatan hinschwimme, da er die Absicht habe, denselben mit einer Schlinge zu fangen, um später nach seiner Rettung eine Mahlzeit für die Frommen aus dem Fleische des Leviatan zu bereiten, was ihm aber nicht gelang.[3]

Dieser jüdische Volksglaube ist auch ursprünglich von dem Christentum übernommen und dann christlich gefärbt worden.

In der etwa um das Jahr 200 n. Chr. verfaßten Grabschrift des Abercius von Hieropolis heißt es: „Paulus als Führer erkor ich; der Glaube gab stets das Geleite, setzte mir überall vor als Speise den Fisch (*ἰχθύν*) von der Quelle (*ἀπὸ πηγῆς*), den ganz großen und reinen (*παμμεγέθη, καθαρόν*), den gefangen die heilige Jungfrau, ihn nur reichte sie dar den Genossen zum ständigen Mahle."[4] Hier ist der Fisch mit den Beiwörtern „der sehr große und reine," von dem sich nur die

[1] Talm. Bābā Batrā 75a, Jalqūṭ zu Hiob 40; *Tanhūmā* zu 5. M. 29, 9. Vgl. auch das aus dem Mittelalter stammende Werk *Sēfer Me'ūlefet Sappirim* Abschn. 24, 11.

[2] Jalqūṭ zu Hiob 40.

[3] Jalqūṭ zu Jōnā 1. Der Leviatan ist demnach nicht, wie Hrozný, Mittheil. d. vorderasiat. Gesellsch. 1903, 264 ff. annimmt, ein Drachenungeheuer.

[4] Vgl. Ficker *D. heidnische Charakter d. Abercius-Inschr.*, in Sitz Preuß. Ak. Wiss. 1894 p. 87 ff.; H. Achelis *D. Symbol d. Fisches*, Marburg 1889, p. 16 f.

gläubigen Genossen ernähren, kein anderer als der Leviatan. Bis jetzt hatte man diese Worte nicht genügend erklären können. „Bisher ist — so äußert sich Harnack — in allen Nachweisungen über heilige Fische in der Antike niemals 'der Fisch', am wenigsten als heilige Speise nachgewiesen worden, während „der eine reine Fisch", und zwar als Nahrung aus Dutzenden von christlichen Zeugnissen zu belegen ist. Möglich ist es immerhin, daß dieser Fisch noch einmal im Heidentum entdeckt wird, aber zurzeit dürfen wir nicht anders urteilen, als daß in dem *Ἰχθύς* wahrscheinlich das Christusmysterium verborgen liegt."[1] „Der christliche Charakter der Abercius-Inschrift läßt sich nicht bestreiten, aber das Christentum der Großkirche ist es nicht."[2] Auch in dem apokryphen Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden, das etwa aus dem 5. Jahrhundert stammt, ist von dem Wasserquell die Rede, der den einen Fisch besitzt, der mit der Angel der Gottheit erfaßt wird und die ganze Menschheit mit seinem Fleische ernährt; *πηγὴ γὰρ ὕδατος . . . ἕνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιλαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσσῃ διαγινόμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφοντα.*[3] Somit ist Dölgers Vermutung, daß wohl unter *πηγή* die Taufe zu verstehen sei[4], hinfällig.

3 Messias in Verbindung mit dem messianischen Fisch

Dieser messianische Fisch des Judentums steht nun in engster Beziehung zum Messias. Die von Sünden beladene Menschheit wird gleichsam als krank gedacht, die der Heilung, d. h. der Vergebung der Sünden, bedarf.[5] Diese Heilung findet

[1] Harnack *Zur Abercius-Inschr.*, Leipzig 1895 p. 27.

[2] P. Wendland *D. hellen.-römische Kultur* p. 163.

[3] A. Wirth *Aus orientalischen Chroniken*, Frankfurt 1894, p. 161, 16; *Ἐξήγησις τῶν ἐν περσίδι πραχθέντων*, ed. Bratke in Theol. Unt. (Harnack) XIX, 2 p. 12. Nicht mir einleuchtend ist die von Rob. Eisler Philologus 68, 199 Anm. vorgetragene Hypothese über *πηγή*.

[4] Röm. Quartalschr. 23, 92 f.

[5] Vgl. Jes. 6, 10; 53, 5; Hos 14, 6.

in der messianischen Zeit statt: „Und dann wird Gott seine Knechte heilen".[1] „Unsere Religion hat für die Seele zwei Zeiten zur Erlangung der Vollkommenheit bestimmt, die eine Zeit ist die der sittlichen Vollendung in ihrem Leben mit dem Körper; ist jedoch die Seele in den Zustand der Krankheit geraten, so erlangt sie erst zur Zeit der Auferstehung wieder ihre Gesundheit".[2] Der Heiland der sittlich-kranken Menschheit ist nun der Messias: „Nur unsere Leiden trug er und unsere Schmerzen lud er sich auf . . . Strafe traf ihn zu unserem Heile, und durch seine Wunden sind wir genesen".[3] Auch gemäß der altpersischen Religion ist Zarathuštra „der Heiler des Lebens", der dazu berufen ist, das von den bösen Dämonen (d. i. von den Sünden) krank gemachte Leben der Menschen wieder gesunden zu lassen.[4] Ebenso wird in den Lobpreisungen des Buddha im Lalitavistara (I, 1 und I, 2) Buddha bezeichnet als der „König der Ärzte". „Träufle hernieder der Heilung Schauer". „Du in der Heilkunde erfahrener, wahrhaftiger Arzt, versetze die lange Leidenden mit dreifacher Erlösung Heilmittel bald in Nirvāṇas Seligkeit".[5]

Ähnlich wirkt aber auch der eschatologische Fisch, der Leviatan, als ein Heilmittel für die Gerechten dadurch, daß sie von seinem Fleische genießen. Zur selben Zeit, wenn der Messias kommt, wird man auch dieses messianischen Fisches teilhaftig. „Messias erscheint erst dann, wenn der Kranke sehnsüchtig nach dem Fische verlangt, den er nirgends finden kann."[6] Also das Auftreten des Messias und des Leviatan ist

---

[1] D. Buch der Jubiläen 23, 10; Mekiltā (ed. Weiß) Wien 1865, p. 54, Jalquṭ zu 2. M. c. 4; Jalquṭ zu Jes. c. 65; *Tanḥūmā,* Parešā *Wajigaš.*

[2] Aharōn Ben Eliā (um 1300) *'Ēṣ ḥajjim,* Leipzig 1841, Abschn. 111.

[3] Jes. 53, 4—5. Auch in der Kabbalistik tritt immer wieder der Gedanke auf, daß der Messias durch seine Leiden alle Sünden Israels auf sich nimmt. Vgl. Elijāhu Hakkōhen *Midraš Talpijjōt,* Warschau 5635 [1875] Bl. 241a.

[4] Yasna 30, 6.

[5] Vgl. *Lalitavistara,* übers. von S. Lefmann, Berlin 1874 p. 3 und 10.

[6] Talm. Sanhedrin 98a.

gleichzeitig und ihr Endzweck ist ebenfalls sehr ähnlich. Daher konnten Vorgänge, die ursprünglich nur für den Leviatan charakteristisch waren, ohne weiteres auf den Messias übertragen werden. So steigt nach dem apokryphischen Buch 4. Esr.[1] der Heiland, „durch welchen Gott die Schöpfung erlösen will", „aus dem Herzen des Meeres" empor, was ursprünglich nur vom Leviatan berichtet wird. Der Zōhār, der ein Sammelwerk ist, das wesentlich im 13. Jahrhundert aus altem Material zusammengestellt ist,[2] erwähnt, daß ein Fisch, ebenso wie er ehemals Jōnā Rettung gebracht hat, in der messianischen Zeit auch der ganzen Welt Heil bringen wird. An den Vers Jōnā 2, 11: „Und Gott gebot dem Fisch, da spie er Jōnā aufs Festland" knüpft der Zōhār[3] folgende Bemerkungen: „Wenn Gott die Toten wiederbeleben wird, dann wird er den Fisch, dessen Bauch das Gräberfeld versinnbildlicht,[4] gebieten, er solle die Toten ausspeien und von sich geben. Und durch den Fisch werden wir ein Mittel der Heilung für die ganze Welt finden.[5] Ebenso wie der Fisch, als er Jōnā verschlungen hat, starb[6] und erst nach drei Tagen wieder lebendig wurde und dann den Jōnā ausspie, so ist auch die Erde jetzt tot, doch in der messianischen Zeit wird sie die Toten erwecken und wieder von sich geben." Dieser dreitägige Zwischenraum zwischen Tod und Wiederauferstehung ist also an Jōnā versinnbildlicht. Daher stammt auch die Anschauung des Neuen Testaments, daß Jōnā ein Vorbild des Jesus sei. „Und es soll dem Volke kein anderes

[1] 4. Esr. 13, 3. 5. 25. 26. 51.

[2] Vgl. Rob. Eisler in Or. Literaturz. 1909 S. 425 f.

[3] P. Wajaqhēl, Wilna 1882 Bd. II Bl. 199 b. Ebenso in Ṣebi Hirš Jerahmiēl *Nahelat Ṣebi, Hēleq 2, Abschn. Ki-tābō,* Amsterdam 5580.

[4] In Jōnā 2, 3 wird nämlich der Bauch des Fisches, in welchem sich Jona befand, „der Schoß der Unterwelt" genannt.

[5] רבהאי גרמא אשכחנא מלין לאסוותא דכל עלמא

[6] Nach Zōhār *P. Hajjē Sārā* ist der Fisch gleich, nachdem er Jona verschlungen hatte, gestorben.

Zeichen gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jōnā."[1] Auch Christus kehrte nach drei Tagen zu den Lebenden zurück. Gemäß den jüdischen Schriftwerken tritt drei Tage vor der Ankunft des Messias sein Vorläufer Elias auf.[2] Im Talmud Sukkā 52a werden drei Messiasse aufgezählt: Elias, Messias Ben-Josef und Messias Ben-David. Messias Ben-Josef, der Vorläufer des letzteren Messias, der im Kampfe gegen die gottlosen Mächte sein Leben einbüßen muß, wird von den Kabbalisten mit dem Propheten Jōnā identifiziert.[3] Der Zeitraum von drei Tagen spielt im Judentum eine sehr wichtige Rolle. Gott läßt die Frommen nicht länger als drei Tage leiden.[4] Nach dem Midraš bezieht sich Hosea 6, 3: „Gott richtet am dritten Tage die Menschen wieder auf, daß sie vor ihm leben," auf die messianische Totenbelebung.[5] Das Volk Israel mußte sich für den dritten Tag am Berge Sinai feierlichst vorbereiten, „denn am dritten Tage wird sich Gott dem ganzen Volke auf dem Berge Sinai offenbaren" (2. M. 19, 11).[6]

---

[1] Matth. 16, 4.

[2] Jalqūṭ zu Jes. 52, *Pesiqtā Rabbāti* c. 25; vgl. auch Mišna Sōṭā 9, 5, Maleachi 3, 23, Matth. 17, 10f.

[3] Vgl. Elijāhū Hak-kōhēn *Midraš Talpijjōt*, Warschau 5635 Bl. 233. In Midraš Wajiqrā Rabbā c. 15, 1 wird Jōnā mit Elias in Zusammenhang gebracht. Unter den christlichen Katakombenbildern, wo Jōnā am häufigsten dargestellt wird, befindet sich ein Gemälde aus dem vierten Jahrhundert, welches uns den Elias zeigt, wie er zum Himmel fährt. „Er ist zu dem benachbarten Jonas unter der Laube in Beziehung gesetzt" (Wilpert *D. Malereien der Katakomben Roms* 1909 Taf. 160, 2).

[4] Jalqūṭ zu Josua 2 Abschn. 12; vgl. auch 1. M. 40, 19—20. Der kranke König Hiskia ist am dritten Tage wieder geheilt (2 Kön. 20, 5). Drei Tage lang fasteten die Juden und flehten Gott an, bevor Esther den entscheidenden Gang zum König machte, der ihnen Rettung brachte (Esth. 4, 16).

[5] Daselbst. Der Ausdruck „dritter Tag" bedeutet in der Bibel dasselbe wie „nach drei Tagen". Dieses geht auch deutlich aus 1. Kön. 12, 5 und 12, ferner Jos. 9, 16—17 hervor.

[6] Über die Auferstehung nach drei Tagen vgl. auch Otto Pfleiderer *D. Christusbild d. urchristl. Glaubens*, Berlin 1903, p. 105; Brückner *D. sterbende u. auferstehende Gottheiland* 1908 (= Religionsgeschichtl.

Es ist bis jetzt hier der Nachweis geführt worden, daß nach den jüdischen Quellen sowohl der Messias als auch der Leviatan wohltuend für die Menschheit sind. Jedoch wird nur den durch den Heiland erlösten Menschen der Genuß des messianischen Fisches zuteil. Der Leviatan ist gewissermaßen eine Begleiterscheinung des Messias.

4 Die Verschmelzung des Messias und des Leviatan im Christentum

Auch den Urchristen waren diese jüdischen Gedanken bekannt. Gerade im Judentum der Epoche Jesu tritt eine sehnsuchtsvolle Erwartung nach dem Messias und dem damit verbundenen messianischen Fisch auf. Auf einem Glase, das den ersten Jahrhunderten angehört, sieht man den Heiland abgebildet, der einen sehr großen Fisch hält.[1] Hier ist augenscheinlich der Messias mit dem Leviatan dargestellt. Da die Apostel in griechischer Sprache predigten und die Evangelien und die LXX griechisch waren, so wurden alle heiligen, aus dem Judentum stammenden Begriffe in der Sprache der Apostel wiedergegeben. Auf diese Weise erhielt auch der messianische Fisch die Bezeichnung *Ἰχθύς*. Sogar die Juden sprachen in der Diaspora nur Griechisch, weshalb auch die meisten Inschriften in den jüdischen Katakombengräbern griechisch sind. Der Talmud Megillā 18a gestattete daher für den Gottesdienst neben dem Gebrauch der hebräischen Sprache auch das Griechische. Selbst die Ehescheidungsurkunde durfte griechisch abgefaßt sein (Mišnā Gittin 9, 8).[2] Somit ist der griechische Ausdruck *Ἰχθύς* als Übersetzung des jüdisch-messianischen Fisches nicht im geringsten auffallend.

Volksbücher hrsg. v. Schiele, 1. Reihe, 16. Heft); E. Böklen *D. Verwandtschaft d. jüdisch-christl. mit d. pers. Eschatologie,* Göttingen 1902, p. 27 f.

[1] Vgl. F. X. Kraus *R. E. d. christl. Alt.* I, 517.

[2] Rabbi Jehuda (2. Jahrhundert) wundert sich daher, daß in Palästina die Juden syrisch sprechen. Sie sollten doch entweder hebräisch oder griechisch reden (Talm. Bābā Qāmā 83a).

Der Anbruch der messianischen Zeit war an das Auftreten des persönlichen Messias gebunden. Nun war für die Christen der Heiland bereits eingetroffen. Folglich mußten auch schon die Frommen im Genusse des messianischen Fisches sein. Daher war man genötigt den messianischen Fisch allegorisch zu deuten und ihn mit der Person Christi zu einem einzigen Gebilde verschmelzen zu lassen. Dieses Zusammenfließen von Fisch und Heiland zu einer Gestalt kann übrigens auch noch durch den Einfluß der klassisch-heidnischen Welt begünstigt worden sein, denn im klassischen Altertum wird der Delphin, der allgemein als heilig betrachtet wurde, auch als Retter der in Gefahr schwebenden Menschen geschildert. In der delphischen Sage erscheint er „geradezu als eine Inkarnation des Apollo; schwer faßlich laufen die Beziehungen zwischen dem Gott und seinem heiligen Tiere hin und her. Als Δελφίνιος ist Apollo ebenso von Doriern wie von Ioniern, vielleicht allgemein von den Griechen verehrt worden."[1] Manchen Seefahrer hat er aus der höchsten Not errettet. „Die Gesandten des Ptolemaios Soter werden auf der Fahrt nach Sinope von einem Sturme nach Westen verschlagen; da erscheint vor dem Vorderbug des Schiffes ein Delphin und geleitet sie in ruhiges Fahrwasser, bis er sie nach Krissa hingeführt hat, wo sie nun der göttlichen Fügung gehorsam beim Orakel des Apollo sich genauere Weisungen über ihre Aufgaben einholen." Gemäß der Erzählung des Homerischen Hymnus hat Apollo in Gestalt eines Delphins griechischen Schiffern offenbart, daß ihm in Delphi ein Heiligtum begründet werden möge.[2] Eikadios erleidet auf einer Seereise Schiffbruch; da nimmt ihn ein Delphin auf seinen Rücken und trägt ihn in die Nähe des Parnaß, wo er dann Apollo einen Tempel erbaut.[3]

Die Heidenchristen scheinen nun die Vorstellungen von dem Messias und dem Leviatan mit dem vom Tode errettenden

[1] H. Usener *Sintflutsagen*, Bonn 1899, p. 147.
[2] Vgl. H. Usener *Sintflutsagen*, p. 145 f. [3] Usener, p. 147.

Delphin verknüpft zu haben. So sind auf mehreren urchristlichen Epitaphien oft Delphine dargestellt.[1] Auch eine urchristliche Gemme weist darauf hin; auf ihr ist ein riesiger Fisch mit offenem Maule zu sehen, „der ein von drei Menschen und zwei Vögeln besetztes Schiff auf dem Rücken trägt", er landet an einer Küste, wo Petrus vor Jesus kniet.[2] Da übrigens der Christ an sich mit einem Fische verglichen ist, so lag es nahe, in Jesus das Urbild des Fisches zu sehen.[3] „Gerade die Zeit, in welcher das Christentum sich ausbildete, hat auch die Klügeleien der Gnosis gezeitigt; man wurde nicht müde, mit den Buchstaben bedeutungsvoller Worte zu spielen, namentlich indem man ihren Zahlenwert in Betracht zog. Aber es sind selbstverständlich immer gegebene Worte, mit denen so gespielt wird; und niemandem konnte es einfallen, durch theologische Spekulation solcher Art Begriffe und Bilder erst zu schaffen."[4] Bereits die Kirchenväter lehren, daß der Fisch und Christus ein einheitliches Wesen bilden. So spricht Prosper v. Aquitanien[5] „von dem großen Fisch, der selber die Jünger sättigte und sich selbst der ganzen Welt als Fisch dahingab". Ebenso sagt der heilige Augustinus[6]: „Bei dem Mahle, welches der Herr seinen sieben Jüngern gab, und wobei er ihnen den Fisch, den sie auf dem Kohlenfeuer gesehen, nebst den von ihnen gefangenen Fischen und Brot vorsetzte, war Christus, der gelitten, in Wirklichkeit der Fisch, der gebraten wurde." An einer anderen Stelle bemerkt er über diesen messianischen

[1] Vgl. De Rossi *De christianis monumentis 'Ιχθύν exhibentibus* in *Spicilegium Solesmense* III, Paris 1855.

[2] Vgl. F. Becker *D. Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches.* Breslau 1866, p. 84. Der Fisch ist hier *'Ιχθύς*, der die Seelen der Frommen ins Jenseits hinübergeleitet.

[3] Vgl. Tertullian (oben S. 5): *Nos pisciculi secundum IXΘΥΝ nostrum Jesum Christum.*

[4] H. Usener *Sintflutsagen* p. 224.

[5] *De promiss. et praedic. Dei* II, 39, vgl. F. X. Kraus *Roma sotter.*[2] 247; Achelis *D. Symbol d. Fisches* p. 42.

[6] Im Joh. Evang. Tract. 123 sec. 2; III, 2460 ed. Gaume.

Fisch, daß er aus der Meerestiefe hervorgezogen und von der frommen Erde (= Menschheit) verzehrt sei.[1] Gemäß dem heiligen Hieronymus ist „unter jenem Fisch, der im Tigris gefangen wurde, dessen Galle und Leber Tobias nahm, um Sarah von dem bösen Dämon zu befreien und seinem blinden Vater das Gesicht wieder zu geben, Christus zu verstehen".[2] Hier ist augenscheinlich der messianische Fisch mit dem Heiland identifiziert worden.

Augustin war bereits die Entstehung des *Ἰχθύς*-Symbols unbekannt, was aus seiner Erklärung hervorgeht, die er über dieses Sinnbild anführt: Eo quod in huius mortalitatis abysso velut in aquarum profunditate vivus, hoc est, sine peccato esse potuerit[3]; d. h. „wie der Fisch im Wasser lebt, in welchem sonst alle übrigen Wesen untergehen, so vermochte Christus allein in dieser Welt ohne Sünde zu bleiben". Die Unhaltbarkeit dieser Erklärung leuchtet ohne weiteres ein. Der Begriff *Ἰχθύς* war dem ältesten Christentum ein heiliges, aber im Laufe der Zeit ein völlig unverständliches Bild Christi geworden. Im 8. Buche der sibyllinischen Orakel bilden die Verse 217—250 die Akrostichis *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ*. Die Anfangsbuchstaben dieser Worte ergeben *Ἰχθύς*. Diese Akrostichis scheint der Niederschlag der symbolischen Umdeutung des messianischen Fisches *Ἰχθύς* zu sein, da dessen ursprüngliche Bedeutung bereits in tiefes Dunkel gehüllt war. Nach A. Harnack[4] sind diese sibyllinischen Orakel um 265 n. Chr. verfaßt worden. Die Identifizierung dieses Fisches mit dem Heiland tritt uns auch aus der um das Jahr 300 n. Chr. verfertigten Grabschrift des Pektorios auf dem Kirchhof Saint-Pierre l'Estrier bei Autun entgegen, deren erste Verse die Akrostichis *Ἰχθύς* ergeben:[5]

[1] *Ille piscis exhibetur, quem levatum de profundo terra pia comedit* Augustinus *Confess.* XIII, 23 ed. v. Raumer, p. 367; vgl. Achelis *D. Symbol d. Fisches* p. 31.

[2] F. X. Kraus *Roma sotter.*², p. 243. [3] *De civitate Dei* XVIII, 23.

[4] *D. Chronol. d. altchristl. Liter.* II, p. 189.

[5] Vgl. Otto Pohl *D. Ichthys-Monument von Autun,* Berlin 1880.

Σωτῆρος ἁγίων μελιήδεα λάμβανε βρῶσιν,
ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.

„Nimm die honigsüße Speise des Heilands der Frommen, iß mit Begier den Fisch, ihn mit den Händen haltend.“ Überhaupt wird in dieser Inschrift der *Ἰχθύς* als Gabe des Herrn und Heilands bezeichnet: *Ἰχθύι χόρταζ' ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ.*

H. Achelis[1] hat nachgewiesen, daß das *Ἰχθύς*-Symbol schon um das Jahr 200 n. Chr. eine Geschichte hinter sich hat. Tertullian (um 200) erwähnt zuerst die Bezeichnung *Ἰχθύς* für Jesus. „Die Selbstverständlichkeit, mit welcher die Worte: secundum *ἰχθύν* nostrum Jesum Christum als Widerlegung der Häresie eingefügt werden, beweist zur Genüge, daß Tertullian hier nicht eigene Erfindung bietet, sondern an einen bereits einige Zeit eingebürgerten Sprachgebrauch anknüpft.“[2]

5 Bisherige Erklärungen über das Ichthys-Symbol

Nach Dölger[3] ist der *Ἰχθύς* als Symbol Christi rein christlichen Ursprungs. Es sei von Christus selbst im Anblick der galiläischen Fischer zuerst ausgesprochen worden: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen.“ Und dieses wäre von seinen Jüngern der Kirche übermittelt worden; „denn die Taufpraxis verlangte in damaliger Zeit ein völliges Untertauchen, so daß die Neophyten den im Wasser schwimmenden Fisch als Symbol empfinden mußten, auch wenn der Katechet oder Täufer nicht eigens darauf hinwies“. Doch hätte man in Anlehnung an das Bild der Fischer erwartet, daß Jesus in erster Linie als Menschenfischer dargestellt würde.[4] Übrigens

[1] *D. Symbol des Fisches,* Marburg 1888, p. 10—51.

[2] Dölger *Röm. Quartalschr. f. christl. Altert.* 23, 8.

[3] *Röm. Quartalschr.* 23, 1 ff.

[4] Das neutestamentliche Bild vom Menschenfischer geht auf Jerem. 16, 16 zurück: „Ich werde mächtige Fischer senden, die die Menschen zusammenfischen werden, spricht Gott.“ Rob. Eisler hat, wie er mir schreibt, bereits in einem Vortrag über Orpheus (Oxford 1908) auf Jes. 16, 16 hingewiesen; vgl. auch Eisler *The fishing of Men in Early Christian Literature* (in *Quest* 1910).

geht ja die ursprüngliche Taufe auf die altjüdische Vorschrift zurück, daß ein Heide, wenn er zum Judentum übertreten wollte, unmittelbar nach seiner Beschneidung ein Tauchbad in einem Quellwasser nehmen mußte.[1] Dieses Tauchbad war nur ein Symbol für die Sündenreinheit und wird an keiner Stelle in Beziehung mit den Fischen gebracht. Ich aber glaube den Nachweis gebracht zu haben, daß das Urchristentum den messianischen Fisch des Judentums gekannt hatte. Das christliche *Ἰχθύς*-Symbol ist nur durch die natürliche Entwicklung des messianischen Fisches aus dem Judentum verständlich.

Auch der Erklärungsversuch R. Pischels ist völlig unhaltbar. Dieser hervorragende Sanskritist suchte den Ursprung des christlichen Symbols nach Indien zu verlegen, da nach seiner Ansicht das Alte Testament keine Anknüpfungspunkte dafür biete, während bei den Brahmanen und Buddhisten von ältester Zeit an uns Sagen überliefert sind, in denen ein Fisch als Retter erscheint.[2] Diese Vermutung hält Hans Schmidt[3] ohne weiteres für richtig: in Indien „wird der älteste Gedanke, der Ursprung des christlichen Fischsymbols gewesen sein".

Pischel hat zwar das Symbol des Fisches als Retters auch für Indien zahlreich belegt, jedoch nicht den Beweis erbringen können, daß dieses indische Sinnbild ins Christentum übergegangen sei. „Man fragt sich doch unwillkürlich, wie kam man dazu, das indische Fischsymbol in das Abendland zu übertragen. Geläufig könnte das Fischsymbol doch zunächst nur solchen Christen gewesen sein, die in der indischen Religion aufgewachsen . . . waren. Daß aber geborene Inder nach ihrer Bekehrung zum Christentum bereits am Anfange des zweiten Jahrhunderts einen besonders einflußreichen Verkehr mit dem Abendlande gepflogen hätten, ist nicht bekannt, auch nicht

[1] Vgl. Schürer *Gesch. d. Jüd. Volkes*[4] III 181 f., Mišnā Pesāḥim 8, 8 Talm. Pesāḥim 92 a; Jebāmōt 46 a und 47 b; Keritōt 9 a; Masseket Gērim 1, 3.

[2] Vgl. R. Pischel in *S. B. Preuß. Ak. d. Wiss.* 1905, S. 506 f.

[3] *Jona*, Göttingen 1907, S. 154 f.

erweisbar."[1] Schließlich weisen die Eigenheiten des *Ἰχθύς*-Symbols auf den altjüdischen messianischen Fisch hin, was bisher nicht aufgedeckt war. Schon Windisch, der im Schlußkapitel seines Werkes: Buddhas Geburt[2] die zahlreichen Übereinstimmungen der buddhistischen Legenden mit den christlichen behandelt, gelangt zu dem Resultat, daß hier keine Entlehnungen stattgefunden haben, sondern die Ähnlichkeiten zwischen manchen christlichen und buddhistischen Erzählungen nur als Parallelen, im eigentlichen Sinne des Wortes als „Linien, die sich nicht berühren und nicht schneiden", aufzufasssen sind.

6 Der Fisch bei den jüdischen Festmahlzeiten und in den Malereien der Katakomben als Symbol der Seligenspeise

Neben dem Glauben an den einen messianischen Fisch, den Gott gleich bei der Wiederauferstehung der Toten den Frommen vorsetzen wird, herrschte noch die altisraelitische Vorstellung, daß die Seligen im messianischen Weltreiche sich hauptsächlich von Fischen ernähren werden. Bereits bei Ezechiel finden sich Spuren von dieser Anschauung. Dieser Prophet schildert Kap. 47, wie in jener zukünftigen Zeit ein Strom unter der Schwelle des wieder neuerstandenen Tempels hervorfließen wird. „Jedes Geschöpf, welches sich regt, wird überall, wohin der starke Strom kommen wird, leben, und sehr viele Fische werden sein. Wohin auch immer diese Gewässer fließen werden, werden sie heilvoll sein; und alles lebt, wohin der Strom kommt. Und Fischer werden dann daran stehen, von Engedi bis En-Eglajim werden Plätze zum Ausspannen der

[1] Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 32, vgl. auch H. Oldenberg *ZDMG* 59, 627. Der Versuch Oldenbergs, der gegen Pischel das *Ἰχθύς*-Symbol abermals aus der Akrostichis herleiten wollte, ist unhaltbar, vgl. A. Dieterich *Archiv f. Relig. wiss.* 8, 506 Anm.; H. Schmidt *Jona*, S. 186 f.; Usener *Sintflutsagen* S. 224.

[2] *Abhdlg. d. sächs. Ges. d. Wiss.* Bd. 26 (1908).

Netze sein; nach ihrer Art werden Fische darin sein, wie die Fische des großen Meeres, sehr viele."[1]

Darauf beruht nun der altjüdische Brauch, am Sabbat und an Feiertagen Fische zu genießen, der besonders bei den Juden der östlichen Länder und des Orients noch heute gepflegt wird. Diese Sitte läßt sich bereits im Talmud nachweisen. An den Festtagen gab es wenigstens zwei Gerichte, von denen das eine stets aus Fischen bestand (Mišna Bēṣa 2, 1, Talm. Bēṣa 17b). Zu Ehren des Sabbat soll man große Fische essen, heißt es im Talmud.[2] Es wird auch von einem frommen Mann, namens Jōsēf berichtet, der stets den schönsten Fisch für den Sabbat kaufte.[3]

Auch in den im Mittelalter entstandenen Sabbatliedern wird auf diese uralte Sitte, am Sabbat Fische zu genießen, angespielt, so heißt es dort z. B.: „Wie schön und lieblich bist du unter allen Genüssen, o Sabbat, Wonne der Betrübten, dir werden Fleisch und Fische zubereitet vor Anbruch des Festes"[4]; oder „Fleisch, Wein und Fische dürfen beim Festmahle nicht fehlen, und prangen diese drei vor ihm, so wird ihm dafür ein Lohn erstehen, weil er den Sabbat verherrlichen wollte".[5] Ähnlich heißt es in dem von Abraham Ibn-Ezra (12. Jhdt.) verfaßten Sabbatliede, das mit den Worten Ki ešmerā šabbāt beginnt: „Er ist ein Tag, wo man Brot, köstlichen Wein, Fleisch und Fische genießt" Rabbi Salomon Luria, der 1573

[1] Ez. 47, 9—10.

[2] *Sabbāt* 118b; Jalqūṭ zu Jes. 58.

[3] *Sabbāt* 119a; *Pesiqtā Rabbāti* cap. 23. Aus Nehemia 13, 16 erfahren wir, daß in Jerusalem „Tyrer wohnten, die Fische brachten und andere Waren und sie am Sabbat den Juden verkauften". Der um 860 n. Chr. lebende Gāōn Natronai Bar-Hilai wird von der jüdischen Gemeinde zu Lucena in Spanien angefragt, ob man an einem jüdischen Feiertage vom Markte etwas kaufen dürfe. Die Antwort des Gāōn lautete: „Man darf am Feiertage nichts kaufen, selbst nicht einmal Fische oder Mehl" (Natronai Bar-Hilai *Qebūṣat ḥākāmim*, Wien 1861, S. 110).

[4] *Zemirōt Lēl Šabbāt*, beginnend mit mā jāfit.

[5] *Zemirōt Lēl Šabbāt*, beginnend mit Jōm šabbāt qōdeš.

starb, hebt hervor, man solle am Sabbat-Mittage zur Erhöhung der Feier Fische essen, was am Freitagabend nicht erforderlich ist. Er sagt: „Ich muß eine Mahnung an meine Glaubensgenossen richten, welche das Abendessen am Freitage reichlicher ausstatten als das Mahl am Sabbatmittage, indem sie am Abend die guten Fische essen; da aber die Fische das Hauptelement für die äußere Verehrung des Tages bilden sollten, gehören sie zur Tafel des Tages selbst. Von jeher war ich darauf bedacht, nicht am Abend, sondern am Mittage des Sabbat mich am Fischgenuß zu erfreuen, der allein der Würde des Tages angemessen ist."[1] Ein neueres hebräisches Buch, welches die altjüdischen Bräuche behandelt, führt für den sabbatlichen Fischgenuß folgenden, aus einem älteren Werke entnommenen Grund an: „Das sabbatliche Fischgericht soll an den messianischen Fisch 'Leviatan' erinnern."[2]

Zur Erinnerung an den messianischen Fisch, den einst die Frommen kosten werden, wird wohl auch folgender Brauch dienen: In Tunis legen die Juden bei Festen und Hochzeiten auf ein Kissen einen Fischschwanz, der gewöhnlich von einem Thunfisch herrührt.[3] Bereits der römische Dichter Persius erwähnt diese eigentümliche jüdische Sitte. Er schildert Satirae V, 180—184 einen am Abend beginnenden jüdischen Feiertag, an dem die Anhänger des Judentums ganz den talmudischen Vorschriften entsprechend ihre Zimmer durch viele Lichter erhellen, zum Festmahle Wein haben, während der große Schwanz des Thunfisches „die ganze rötliche Schüssel einnimmt"; „man murmelt mit den Lippen ein Gebet und scheut ehrfurchtsvoll den jüdischen Sabbat".

[1] Vgl. *Sēfer Jam šel Šelōmō, Gittin* IV § 51.

[2] Jiṣḥāq Lipiec *Sēfer maṭ'eamim*, Warschau (M. J. Halter) 1891, S. 20.

[3] H. Dunant *Notice sur la régence de Tunis*, Genf 1858 p. 241. Der Fischschwanz könnte aber auch nur die Fruchtbarkeit symbolisieren (siehe unten Abschnitt 11); man vgl. südital. *Er pesce* 'Penis'.

Dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae
portantes violas, rubrumque amplexa catinum
cauda natat thunni, tumet alba fidelia vino
labra moves tacitus, recutitaque sabbata palles.[1]

Bereits in den alten jüdischen Katakomben kommt diese Anschauung, daß Fische die Seligenspeise bilden, plastisch zum Ausdruck. In einem der Deckengemälde der jüdischen unterirdischen Begräbnisstätte an der Via Appia zu Rom „sind zwei Gruppen von drei bezw. vier Fischen so angeordnet dargestellt, daß einer der Fische auf einem hohen Körbchen gelegt ist, während die andern daneben am Boden hingestreckt sind. Daran schließen sich, in besondere Umrahmung gesetzt, Körbe mit Brot gefüllt".[2] „An eine mechanische Nachahmung christlicher Symbole kann hier schwerlich gedacht werden"[3] Da man bisher die Fischdarstellungen nur auf urchristlichen Grabmälern kannte und sie als rein christliche Symbole auffaßte, so gelangt H. Achelis[4] zu folgender wunderlichen Ansicht: „Da es hier ausgeschlossen ist, an eine beabsichtigte Darstellung des evangelischen Speisungswunders zu denken, so bleibt für die Erklärung nur ein doppelter Ausweg übrig: entweder wollten die Juden hier dieselbe Idee darstellen, wie die Christen dort, so daß diese Idee auf neutralem Boden läge, oder es ist eine mechanische Übertragung". Diese Vermutung ist völlig unhaltbar. Das ewige Leben wird auch von jüdischer Quelle unter dem Bilde des Freudenmahles, in welchem Fische die Hauptrolle spielen,

[1] *pallere* hat hier eine ähnliche Bedeutung wie *metuere* in den jüdischen Katakombeninschriften Roms, z. B. Ephem. epigr. IV Nr. 838 *Aemilio Valenti eq. Romano metuenti*; C. I. L. IV, 29, 759 *Larciae Quadratillae natione Romanae metuenti*; C. I. L. IV, 29, 763 *Deum metuens;* vgl. auch den lat. Komm. zu Persius *Satirae* v. Fred. Plum, *Havniae* 1827, p. 478 f. Ein alter Scholiast, der daselbst zitiert wird, meint fälschlich, daß die Juden einen Thunfisch am Feiertage in den Tempel gebracht und ihn dort verzehrt hätten.

[2] V. Schultze *Die Katakomben,* Jena 1877, S. 121.

[3] A. Harnack *Theol. Lit. Z.* 1882, Sp. 373.

[4] H. Achelis *D. Symbol d. Fisches,* Marburg 1888, S. 93.

geschildert.[1] Dem Talmud gemäß sitzen die Frommen nach dem Tode in der Nähe Gottes beim Freudenmahle und jeder einzelne hat einen kostbaren Tisch.[2] Dieses Bild des himmlischen Seligenmahles in der jüdischen Katakombe ist nur ein symbolischer Ausdruck des Satzes: Dieser hier Ruhende ist des jenseitigen ewigen Lebens teilhaftig geworden. Gemäß Talmud Qiddušin 31 b soll man, wenn man sich an einen frommen Verstorbenen erinnert, sprechen: „Sein Andenken gereiche zum Segen für das Leben im Jenseits." Die uralte jüdische Grabinschrift, die sich an einen biblischen Satz 1. Sam. 25, 29 anlehnt, lautet: „Seine Seele sei eingebunden in das Bündel des ewigen Lebens" (vgl. Talmud Ḥagigi 12 b).[3] Dieser Wunsch wird auch in einem Festgebet Ribbōn hāʿōlām während des Aushebens der Tōrā ausgesprochen: „Auf daß wir teilhaftig werden des glücklichen langen Lebens, des Lebens der künftigen Welt." Er ist wohl auf Dan. 12, 2 zurückzuführen: „Und viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese [die Frommen] zum ewigen Leben, doch jene Gottlosen zu Schanden und zu ewiger Abscheu." Daher liest man auf den Grabsteinen der jüdischen Katakomben vielfach: „Zum ewigen Leben" oder „er ruhe bei den Gerechten".[4] Der Wunsch, in der messianischen Zeit zum ewigen Leben zu

---

[1] Vgl. Jes. 25, 6 f., Midr. Wajiqrā Rabbā cap. 13, 4.

[2] *Taʿanit* 25 a.

[3] Vgl. auch Midr. Rabbā P. *Haazinu*, ferner Frazer in *Anthropol. Essays present. to E. B. Tylor*, Oxford 1907 p. 143—150. Dieser Satz kommt gewöhnlich in der Abbreviatur תנצב"ה vor.

[4] Vgl. A. Berliner *Gesch. d. Juden in Rom*, Frankfurt a. M. 1893, I S. 73—89. Über die jüdischen Katakomben zu Rom vgl. Marucchi *Catacombe Romane*, Rom 1905, S. 234—247; H. Vogelstein u. Rieger *Gesch. d. Juden in Rom* I, S. 49 ff. u. 459—483; N. Müller in Herzog, Realencyclop. d. protest. Theol.[3] X 794 f. Garucci *Il cimitero degli antichi Ebrei*, Rom 1862. Auch auf alten jüdischen Grabsteinen des 13. Jahrhunderts heißt es: „Gott geleite ihn (sie) ins Paradies"; oder „Der im Paradies jetzt seine Stätte hat"; vgl. S. Salfeld *Mainzer Ztschr.* 1908 p. 107—108.

erwachen, wird auf den jüdischen Katakomben-Grabsteinen durch verschiedene Symbole bildlich ausgedrückt, wie durch den Schōfar („Blasehorn"), oder durch den Hahn. Der Schōfar ist eine Anspielung an Jes. 27, 13: „In der messianischen Zeit wird Gott in das große Horn stoßen lassen, so daß die Verlorenen und Verstoßenen wieder nach Jerusalem herbeikommen."[1] Auch auf Grabschriften der christlichen Katakomben wird darauf Bezug genommen. So lautet eine Inschrift: Cum tuba terribilis sonitu concusserit orbem | exitaeque animae sursum in sua vasa redibunt.[2] Von dem Hahn aber heißt es im Talmud: „Ebenso wie der Hahn den Anbruch des Morgens erblickte, so wird Israel die Erlösung schauen."[3] Auch in christlichen Katakomben erscheint dieser Vogel.[4]

Der Fisch war nun bei den Juden ein Symbol der messianischen Zeit und der himmlischen Genüsse, weshalb er auf den ältesten jüdischen Grabdenkmälern sichtbar ist. Paolo Orsi hat in der Röm. Quartalschrift 14, 207 ff. das Bild eines aus den ersten Jahrhunderten stammenden jüdischen Grabsteines, den er in Syrakus[5] aufgefunden hat, abgedruckt. In der Mitte des Steines ist ein Fisch dargestellt, über ihm sind zwei runde

[1] Vgl. auch Zachar. 9, 14. Daher ist auch im Koran die Posaune das Symbol des jüngsten Gerichts, vgl. die Suren 6. 27. 36. 39. 50. 74. 78. 80.

[2] De Waal *Roma sacra*, München 1905, S. 109.

[3] Sanhedrin 98b. Auf altchristlichen Totenlampen ist häufig der Hahn abgebildet (siehe die Sammlung des Konsul Niessen, Cöln). Auch hier ist es das Symbol der Auferstehung. In China wird bei einem Leichenbegängnis die Figur eines Hahnes vorangetragen, was mir Museumsdirektor Prof. Adolf Fischer, Cöln, der viele Jahre in China war, mitteilt.

[4] Vgl. F. X. Kraus *R. E. d. christl. Altert.* I, 643.

[5] Über einen anderen jüdischen Grabstein vgl. Orsi *Röm. Quartalschr.* 14, 194, worauf der siebenarmige Leuchter, ein Palmzweig, Zedernfrüchte und auch ein schlecht gezeichneter Fisch dargestellt sind. Eine andere, in Syracus entdeckte jüdische Grabinschrift aus byzantinischer Zeit findet sich in *Corp. Inscr. Graec.* Nr. 9895.

Brote, die eine kleine Vertiefung in der Mitte haben[1], und ein zweihenkliger Weinkrug, wie er in vielen jüdischen Katakombengräbern zu sehen ist.[2] Unterhalb des Fisches sind zwei übereinander stehende Vögel, wohl Turteltauben.[3] Die ganze rechte Seite des Steines wird von einem Palmzweig (dem Lūlāb) beschattet, an dessen unterem Ende zu beiden Seiten je ein Paradiesapfel (Etrōg) ist.[4] Die linke untere Seite des Steines ist durch runde Brote ausgefüllt. Sämtliche Bilder auf diesem Steine sind urjüdisch. So auch die Taube, die auf mehreren altjüdischen Grabsteinen zu finden ist. Sie ist das Sinnbild eines frommen Israeliten, der unschuldig verfolgt ist. Bekannt ist die Aussendung der Taube durch Noah, wo sie beim zweiten Male mit dem Ölblatte als Zeichen des wiederkehrenden Friedens, der erneuten Gottesgnade wiederkam. Die Taube mit dem Ölblatt versinnbildlicht nach dem Ausspruch des Midraš den Beruf Israels, der das Licht der heiligen Lehre, den Frieden und die Versöhnung der Menschheit bringen soll.[5] Nach dem Talmud stellt die Taube, die unschuldig gedrückt, gequält und verfolgt wird, ohne selbst zu verfolgen, die sittsam lebt und ihr Blut zur Versöhnung der Sünden anderer auf dem Opferaltar verspritzt, den unschuldig leidenden Israeliten dar.[6] „Die Nation Israel ist mit einer Taube verglichen, denn so finden wir Ps. 68, 14: Ihr werdet sein gleich den silberbedeckten Flügeln der Taube, deren Gefieder goldig schimmern; denn so wie die Taube

[1] Ähnliche Brote sind auch zuweilen auf jüdischen Weingläsern gemalt, vgl. Orsi *Röm. Quartalschr.* 14, 208.

[2] Vgl. R. Garrucci *Storia dell' arte christiana*, Prato 1873—1880. Taf. 490.

[3] Der untere ist größer als der über ihm befindliche, daher möchte Orsi den unteren für eine Gans halten, doch der spitze Schnabel spricht dagegen.

[4] Palme und Paradiesapfel sind zwei altbekannte jüdische Symbole, die häufig in den jüdischen Katakomben vorkommen.

[5] *Šir haš-šir. Rabbā* zu 1, 15 und 4, 1.

[6] *Bābā Qāmā* 93a, *Šabbat* 130a.

nur durch ihre Flügel geschützt ist, so sind die Israeliten auch nur durch die Gottesgebote, welche sie ausüben, geschützt, und so wie die Tauben sich nur mit ihresgleichen paaren, so schließt sich das Volk Israel nur seinem Vater im Himmel an."[1] Das Bild der Taube wird wohl ursprünglich in den Zeiten der Verfolgung auf den jüdischen Grabsteinen angewendet worden sein.

Der Wein und die Brote, die neben dem Fische auf dem jüdischen Grabstein zu Syrakus dargestellt sind, gehen ebenfalls auf eine urjüdische Sitte zurück. Es ist nämlich Vorschrift, die Hauptmahlzeiten am Sabbat und an den Festtagen durch Wein und Brot einzusegnen (קִדּוּשׁ). Dann verteilt der Vorsitzende des Mahles, nachdem er über zwei Brote den Segensspruch gesprochen und ein Brot angeschnitten hat, kleine Stücke davon an die Herumsitzenden.[2] Der dazu verwendete Becher Wein heißt: kōs šel berākā „Becher des Segens". Diese Zeremonie wurde für sehr wichtig gehalten, so daß der Talmud hierüber sagt: „Wer über ein volles Glas Wein den Segenspruch sagt, hat Anteil am diesseitigen und am jenseitigen Leben."[4] Selbst in der messianischen Zeit spielt „der Becher des Segens" eine bedeutende Rolle. „Gott veranstaltet in der zukünftigen Welt den Frommen ein Mahl, wobei sie reichlich essen und trinken werden. Am Schlusse der Mahlzeit wird aber Gott dem würdigsten Manne, dem König David, den 'Becher des Segens' reichen, der dann hierüber den Segenspruch sagt."[5]

Diesen Brauch, die Festmahlzeit mit Brot und Wein einzusegnen, übten noch die urchristlichen Gemeinden aus, was

---

[1] *Talm. Berākōt* 53b.

[2] Vgl. *Pesāḥim* 106a, Jōsēf Karo *Sūlḥān-'Arūk: Ōrak Ḥajjim*, Abschn. 271; vgl. auch *Berākōt* 42a—b (Mišnā).

[3] *Berākōt* 51b, *Šabbāt* 76b, *'Ērubin* 29b, *Pesāḥim* 105b; 119b.

[4] *Berākōt* 51a. Die Sitte, über Brot und Wein den Segenspruch zu machen, ist uralt, vgl. 1. Mos. 14, 18.

[5] *Pesāḥim* 119b, *Berēšit Rabbā* c. 88, *Jalqūṭ* zu Jerem. 25; *Jalqūṭ* zu Ps. 23,5 gibt sogar die genaue Größe des gewaltigen Bechers an.

klar aus 1. Kor. 10, 16 hervorgeht; denn *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν* setzt die hebr. Phrase ברך על כוס של ברכה voraus; ebenso geht *τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν*, wie auch das in Apostelgesch. 2, 42 vorkommende *κλάσις τοῦ ἄρτου* auf hebräisch פרס zurück, das ursprünglich „Brot brechen" (Jes. 58, 7) bedeutet, im Talmud aber der gewöhnliche Ausdruck für das Einsegnen und Verteilen des Brotes an die an der Tafel Teilnehmenden ist (vgl. Rōš haššānā 29b).[1] Daß an dieser jüdischen Sitte die Urchristen noch festgehalten haben, zeigt uns ein aus dem 2. Jahrhundert stammendes Bild in einer Wölbung der Priscilla-Katakomben, die erst in den letzten Jahren aufgedeckt sind. Hier sind sechs Personen, an einer Tafel sitzend, dargestellt, auf welcher ein Weinbecher und Brote sich befinden; „der Vorsitzende hat ein rundes, flaches Brot in beiden Händen und ist im Begriff, es zu brechen und dann unter die Tafelgenossen zu verteilen".[2] Auf einem alten jüdischen Weinglas ist der Fisch ebenfalls abgebildet (vgl. R. Garrucci Storia dell'arte christiana VI, Tav. 490). Eine alte Phiole jüdischen Ursprungs, worin der zur Einsegnung des Festmahls erforderliche קידוש-Wein aufbewahrt wurde, ist die kugelförmige Flasche der Sammlung Disch zu Köln, jetzt im British-Museum. Sie trägt folgende durch zwei Fische unterbrochene Inschrift: ΠΙΕ ΖΗCΑΙC ΑΕΙ ΕΝ ΑΓΑΘΟΙC.[3] Der Inhalt

---

[1] Über den *Qidduš* als Ursprung der Eucharistie vgl. Box *Jewish antecedents of the Eucharist* (in *Journ. of Theol. Studies* 1902 p. 357 ff.).

[2] A. de Waal *Roma sacra*, München 1905, S. 55.

[3] F. X. Kraus *R. E. d. christl. Altert.* I, 517. In Cöln gefunden, vgl. *Bonn. Jahrb.* 64, 127 f.; 71, 124 und Taf. VI Nr. 1360; Dalton *Catalogue of Early Christ. Antiquity of the British Mus.* Nr. 653. Dieselbe Inschrift trägt auch eine im Jahre 1732 zu Rom gefundene kristallene Trinkschale, vgl. Janßen, *Jahrb. d. Ver. v. Altertumsfreunden i. Rheinl.* 16, 75. In zwei, aus dem 4. Jahrhundert stammenden Gräbern zu Cöln sind zwei Glasbecher mit folgenden Inschriften gefunden: ΠΙΕ ΖΗCΑΙC ΚΑΛΩC und *Bibe multis annis* (vgl. *Jahrb. d. Ver. v. Altertumsfr. i. Rheinl.* VI Taf. 11 u. 12, 1; XVI, 75 f.; Aus'm Weerth *Bonn. Jahrb.* 59, 67; Kisa *Ztschr. f. christl. Kunst* 1899 Sp. 15, 38, 79; Fig. 120 u. 121.) Auch auf

der griechischen Inschrift weist auf jüdischen Ursprung hin, denn diese griechischen Worte gehen auf einen altjüdischen Trinkspruch zurück. So sprach R. Aqibā bei einem Gastmahle zu seinen Gästen beim Kredenzen der Becher: רבנן חמרא וחיי לפרים „Wein und Leben sei entsprechend den Weisen".[1] Ein anderes jüdisches Weinglas, das aus den römischen Katakomben stammt und von A. Berliner[2] beschrieben ist, hat eine ähnliche Inschrift: *Πίε, ζήσαις μετὰ τῶν σῶν πάντων.*

Das Fischsymbol ist auch auf folgendem alten Grabstein jüdischen Ursprungs vorhanden. Ein bei De Rossi[3] erwähnter Stein aus den römischen Katakomben hat zwei symmetrisch gestellte Fische. Darunter ist die Inschrift: Valerie Mariem Valerius Epagathus conserve sorori et coniugi quacua vixit an. XXXVIII v[ivi] pos[uerunt]. „Also die Verstorbene ist Valeria, welcher ihre Mitsklavin Mariem, ihr Bruder Valerius und ihr Gatte Epagathus den Denkstein setzten. Die christliche Provenienz des Steines ist zweifelhaft. De Rossi erkennt dies an, V. Schultze, Katakomben p. 129, erklärt ihn bestimmt für heidnisch. Zu beachten ist aber die Form des Namens Mariem, die doch nur aus dem hebräischen מרים verständlich ist; das deutet auf jüdische Herkunft dieser Frau".[4]

einem von Winckelmann i. J. 1725 bei Novara in Italien ausgegrabenem Glasbecher steht: *Bibe vivas multis annis* (vgl. Aus'm Weerth *Bonn. Jahrb.* 59, 66). Ob hier jüdische oder urchristliche Gläser vorliegen, läßt sich nicht bestimmen. Daß bereits im Anfang des 4. Jahrhunderts in Cöln eine größere jüdische Gemeinde war, geht aus dem Codex Theodosianus XVI, 8, 3 hervor. Um 200 n. Chr. ist auch für Griechenland der Trinkspruch: *ζήσεις* belegt, vgl. Dio Cassius LXX, 18.

[1] Vgl. *Talm. Šabbāt* 67b. Der altjüdische Trinkspruch lautete gewöhnlich: לחיים „Zum Leben", vgl. J. Lipiec *Sēfer Mate'amim,* Warschau 1891, p. 49.

[2] A. Berliner *Gesch. d. Juden Roms* I, 61.

[3] *Spicil. Solesm.* III, 554.

[4] H. Achelis *D. Symbol d. Fisches,* Marburg 1888, S. 62f. Aus den römischen Namen der Mitsklaven, die den Stein gesetzt haben, läßt sich nicht auf ihren Ursprung schließen, da ja die meisten Juden, wie aus den jüdischen Katakomben ersichtlich ist, römische Namen trugen.

Auch die römischen Proselyten haben die altjüdischen Zukunftshoffnungen in ähnlicher Weise auf ihrem Grabe zum Ausdruck gebracht. Die älteste Darstellung des himmlischen Mahles auf den Katakomben besitzt die sogenannte Galerie der Flavier. „Sie wird noch in das erste Jahrhundert gesetzt." „Im Fond des Raumes ist das Mahl als Hauptbild gemalt, der Eintretende und Vorschreitende hat es immerfort vor Augen, seine zentrale Stellung verbürgt seine zentrale Bedeutung. Leider sehr beschädigt, stellt es ein Mahl zweier Personen dar, bartloser Männer im Chiton; sie sitzen auf jener Art Kanapee, wie sie in der Kaiserzeit Mode war und, mit dem Dreibeintischchen davor, gerade auf Grabsteinen sich öfter findet. Der besser erhaltene der beiden wendet sich im Gespräch zu seinem Genossen. Vor ihnen steht ein Dreibein mit den Speisen, einem Fische und drei Brötchen. Von rechts tritt ein Aufwärter heran, er bringt das Getränk zum Mahle . . . Unser Mahl kann weder die Speisung der Tausende, noch Jesus' letztes Mahl oder sonst eines der in den Evangelien erzählten Mahle sein, noch auch das liturgische Abendmahl."[1] Hier gelangt noch ungetrübt die urjüdische Anschauung zur Darstellung. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß jener Flavier, der dieses Gemälde hat anbringen lassen, ein Proselyt war. Auch alle übrigen aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts stammenden Bilder, wie Noe in der Arche und Daniel in der Löwengrube, sind aus dem Alten Testament entnommen. Nun steht es fest, daß zur Zeit des Domitian ein Flavier, namens Flavius Clemens, dem Judentum zugetan war.[2] Eine Anzahl Flavier-Namen kommen auch in den jüdischen Katakomben vor.[3] Auch der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus war

[1] L. v. Sybel *Christliche Antike* I, Marburg 1906, S. 199.

[2] Vgl. H. Graetz *Gesch. d. Juden* IV[3], 109 f.; Graetz *D. jüd. Proselyten im Römerreich* (Breslau 1884) 5 f. 28 f.; Lebrecht in der *Jüd. Zeitschr.* v. A. Geiger XI, 273; H. Schiller *Gesch. d. röm. Kaiserzeit* I, 577 f.; Lemme in *Neue Jahrb. f. deutsche Theologie* I, 367.

[3] Vgl. A. Berliner *Gesch. d. Juden in Rom* I p. 78. Falls jedoch diese

in die flavianische Familie aufgenommen und wohnte in dem Palaste der Flavier, so daß er hinreichend Gelegenheit hatte, diese Kaiserfamilie mit dem Judentum bekannt zu machen. Für die späteren Flavier war jedoch das Judentum mit seinen zahlreichen strengen Gesetzen nur ein Übergangsstadium zum Christentum, dessen Annahme für den Heiden keinerlei Schwierigkeiten bot. Schon Josephus scheint dieses anzudeuten: „Viele der Hellenen sind zu unserem Glauben übergegangen, die einen sind dabei fest geblieben, andere, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen."[1]

Die ältesten christlichen Anhänger haben auf ihren Gräbern die jüdischen Symbole übernommen. Fast auf allen jüdischen Grabschriften findet sich der Satz: „In Frieden" (in pace, ἐν εἰρήνῃ, בשלום) gemäß der talmudischen Vorschrift: „Einem Toten wünsche man: „Gehe ein in Frieden", da es von Abraham heißt (1. M. 15, 15): „Du wirst in Frieden zu deinen Vorfahren eingehen."[2] Diese Formel nebst den ältesten jüdischen Symbolen, wie die Palme, der siebenarmige Leuchter und die Taube, ist auch von den Christen übernommen worden.[3]

Auch die christliche Idee des Seligenmahles, worin der Fisch die Hauptrolle spielt, ist aus dem messianischen Zukunftsmahle des Judentums entsprungen. „Sie liegen an deinem

---

Toten Freigelassene waren, so würde dieses nur beweisen, daß die Familie der Flavier jüdische Sklaven hatte.

[1] Josephus *Contra Apion.* II, 10.

[2] *Berākōt* 64a, *Mō'ēd qātān* 29; vgl. auch 2. Kön. 22, 20; Jes. 57, 2.

[3] Vgl. De Rossi in *Specilegium Solesmense* III, C. M. Kaufmann *Handbuch d. christl. Archäologie,* Paderborn 1905, S. 207. Über den siebenarmigen Leuchter auf christlichen Denkmälern, der ebenso wie bei den jüdischen teils aufrechtstehend, teils umgestürzt dargestellt ist, vgl. Garrucci *Dissertationi archeologiche* II, 158, Roma 1865; Delattre *Lampes chrétiennes* (Cat.) Nr. 694; F. X. Kraus *Roma sott.*[2] 1879, S. 293 f. Selbst die Taube in Verbindung mit dem Fisch, wie dieses auf dem jüdischen Grabstein zu Syrakus zu sehen ist, kommt auf vielen christlichen Katakomben-Grabmälern vor, vgl. Achelis *D. Symbol d. Fisches* S. 67 F. X. Kraus *Roma sott.*[2] 244.

[= Gottes] Tische und werden gespeist in Ewigkeit", sagt ein alter syrischer Kirchenvater.[1] Nachdem einmal in Jesus der Messias gesehen und so das Gottesreich als gegenwärtig anerkannt war, mußte infolgedessen schon die tägliche Mahlzeit des Christus und seiner Anhänger als charakteristischer Zug des messianischen Mahles angesehen werden. „Es ist auch kein Zufall, daß Jesus in den Evangelien so gern beim Mahle vorgeführt wird; dabei machen sich wichtige Züge des messianischen Mahles bemerkbar; das Gottesreich ist Freude; im Gegensatz zu dem fastenden Bußprediger sehen wir Jesus essen und trinken."[2] Joh. 21, 8—13 berichtet vom Mahle am See Genezareth: „Wie sie nun ans Land stiegen, sahen sie ein Kohlenfeuer bereitet und einen Fisch darauf und Brot .. Und Jesus kam und nahm das Brot und gab es ihnen und den Fisch ebenso." Matth. 14, 19, Mark. 6, 38 ff., Luk. 9, 13 ff. und Joh. 6, 11 schildern die Speisung der 5000 mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen. Auch bei der Erscheinung des wiederauferstandenen Christus fand die Mahlidee Eingang. Jesus erscheint (nach Lukas 24, 36 ff.) gleich nach seiner Auferstehung im Kreise seiner Jünger und verlangt zu essen „Sie aber reichten ihm ein Stück gebratenen Fisches und Honigseim."[3]

Also auch nach christlicher Auffassung besteht das Seligenmahl der messianischen Zeit in Fisch und Brot. Daher kommt in allen Mahlbildern der christlichen Katakomben Fisch neben Brot vor.

Auf Anhänger der judenchristlichen Gemeinde scheinen die ursprünglichen Katakomben der S. Lucina zurückzugehen. Dort wurden Grabschriften adliger Römer aus dem Anfange

[1] Aphraat *Hom.* XXII.

[2] L. v. Sybel *Christliche Antike* I, S. 193.

[3] Luk. 24, 42. Es ist bei den Juden ein alter Brauch, am Neujahrsfeste das Brot, womit das Mahl eingesegnet wurde, mit Honig zu genießen. Zur Einsegnung des jüdischen Festmahles genügt auch Brot allein, falls kein Wein zu beschaffen ist.

des 2. Jahrhunderts zutage befördert, die den Familien der Caecilier, Cornelier und der Pomponier zugehörig sind. „Jene ursprüngliche Grabstätte ist uns teilweise noch mit ihren Gemälden bis heute bewahrt. Eine schmale Treppe führt von der Oberfläche des Bodens in eine doppelte Grabkammer; die Deckenmalerei des zweiten Gemaches ist vortrefflich erhalten, ganz im Stile der pompejanischen Wandgemälde."[1] Sämtliche bildlichen Darstellungen gehen auf altjüdische Motive zurück. Zunächst ist zum Zeichen dafür, daß der Tote der judenchristlichen Gemeinde angehört habe, vor dem Eingange im ersten Gemache dargestellt, wie der ehemalige Heide das nach jüdischen Gesetzen vorgeschriebene Tauchbad in einem Quellwasser genommen hat. Oben schwebt eine Taube mit einem Ölblatt im Schnabel, was ein altjüdisches Symbol ist. In der Mitte des Gemaches ist Daniel in der Löwengrube zu sehen. Zwei andere Bilder, die in den vier Ecken abwechselnd angebracht sind, gehören ursprünglich dem Heidentum an, nämlich der gute Hirte, der ein Schaf auf seinem Rücken trägt, und die Orante (d. i. eine Frau, die die Arme zum Gebete erhoben hat).[2] Der gute Hirte ist keine sklavische Nachahmung des Hermes, der auf seinen Schultern einen Widder trägt, sondern unter demselben Bilde haben ja die Juden nicht nur Moses, sondern auch den messianischen König dargestellt. Moses selbst hatte den Beinamen „der treue Hirte".[3] Der Midraš erzählt: „Als Moses in der Nähe der Wüste die Schafe seines Schwiegervaters weidete, entlief ihm ein Lamm. Moses begab sich auf die Suche nach demselben und fand es bei einer Quelle, seinen Durst hastig stillend. Da sah Moses ein,

[1] A. de Waal *Roma sacra*, München 1905, S. 65.

[2] Die älteste Darstellung des guten Hirten stammt aus den Katakomben der S. Priscilla, vgl. A. de Waal *Roma sacra* p. 54. Über die heidnische Darstellung des guten Hirten vgl. F. X. Kraus *Rom. sotter.*[2] 229 f.

[3] Vgl. Midr. Rābbā zu 2. M. Abschn 2; Zōhār zu Berēšit 18, 23: רעיא מהימנא; vgl. auch Jes. 63, 11, wo Moses „der Hirt seiner Herde" genannt wird.

daß es nur deshalb entlaufen war, weil es durstig war, und er machte sich darüber Vorwürfe, daß er nicht genügend für das Tier gesorgt habe. Mitleidig nahm er das müde Tier auf seine Schulter und trug es zur Herde zurück. Da sprach Gott zu ihm: Da du ein solch treuer Hirte einer Schafherde bist, so wirst du wohl auch meine Herde, das Volk Israel, mit Schonung und Liebe behüten, sei du daher der treue Hirte meines Volkes."[1] Ebenso werden der wahre Prophet (Zach. c. 11) und der messianische König unter dem Bilde eines guten Hirten geschildert (Jerem. 23, 4. Ezech. 34, 23). Selbst Gott wird mit einem fürsorglichen Hirten verglichen: „Wie ein Hirt wird er weiden seine Herde, mit seinem Arme die Lämmer sammeln, an seinem Busen sie tragen" (Jes. 40, 11).[2] Die römischen Proselyten werden daher auf ihren Grabgemälden Moses oder den König der messianischen Zeit als den guten Hirten dargestellt haben.[3]

An die Darstellung des jüdischen Grabsteines zu Syrakus erinnert das Bild auf der Rückwand der zweiten Kammer von S. Lucina, „wo wir nämlich auf der Steinleiste zwischen zwei aus dem Tuff ausgehöhlten Gräbern einander gegenüber zwei Fische sehen und neben ihnen (fast scheint es, als trügen sie ihn) je einen geflochtenen Korb, auf welchem oben Brote liegen. Das Flechtwerk ist vorn in der Mitte offen gehalten, um ein mit rotem Wein gefülltes Glasgefäß erscheinen zu lassen."[4] Bisher konnte man keine genügende Erklärung

[1] Midr. Rābbā zu 2. M. Abschn. 2.

[2] Vgl. auch Ez. 34, 11—16, Ps. 23, 1—4 (wo Gott selbst den verstorbenen Frommen ein treuer Hirte ist); Ps. 80, 2.

[3] Josephus *Bell. Jud.* II, 8, 9 berichtet von der jüdischen Sekte der Essener: „Nächst Gott zollen sie die größte Verehrung dem Namen des Gesetzgebers Moses." Über Moses auf den Sarkophagbildern vgl. L. v. Sybel *Christliche Antike* II, 117—124.

[4] Anton de Waal *Roma sacra* S. 65—66. Die früher allgemein verbreitete Ansicht, die Fische seien Träger der Körbe, ist falsch, vgl. I. Wilpert *D. Malereien der Katakomben Roms,* S. 288 f. u. Taf. 27, 1 u. 28.

dieser Illustration geben. Nach Anton de Waal scheint der Wein in den beiden ein sinnbildlicher Hinweis zu sein, „um zugleich mit dem Brote ein Symbol jenes geheimnisvollen Mahles zu sein, welches uns zur Teilnahme am ewigen Himmelsmahle vorbereitet". Nur vom urjüdischen Standpunkte aus erhält dieses Bild seine richtige Bedeutung, wie ich bereits oben bei den jüdischen Darstellungen ausgeführt habe.

An das Bild im jüdischen Coemeterium zu Rom erinnern einige Malereien in den Sakramentskapellen von S. Callisto, die aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammen und aus sechs kleinen dicht nebeneinander liegenden Cubicula bestehen. Auf einer Seitenwand sieht man sieben Jünglinge zu einem Mahl zusammensitzen. „Jeder der Gastmahlsgenossen streckt einen Arm nach zwei großen, auf Schüsseln vorgelegten Fischen aus, während sie — zwei ausgenommen — den anderen Arm in lebhaftem Gestus erheben." Vor dem Tische sind acht Brotkörbe, links und rechts je vier, aufgestellt.[1] An der Decke eines dieser Cubicula findet sich eine ähnliche Szene. „Auf einem Dreifuße liegen zwei Brote und ein Fisch. Zu beiden Seiten stehen drei bzw. vier Körbe mit Brot."[2] In dem daran anstoßenden Cubiculum sieht man das Bild eines Mannes und einer Frau, zwischen ihnen einen dreifüßigen Tisch. Die Frau „neigt sich leicht abwärts nach dem Tische hin und erhebt betend die Arme". Der dreifüßige Tisch ist „mit Speisestücken, darunter Brot und ein Fisch, bedeckt. Letzterer und ein darunter liegendes Brot werden von der männlichen Person ergriffen".[3] In diesen Zusammenhang gehören noch diejenigen Katakomben-Grabsteine, welche Fisch und Brot als Bilder tragen.[4]

[1] H. Achelis *D. Symbol des Fisches* S. 77; L. v. Sybel *Christl. Antike* I S. 204.

[2] H. Achelis *D. Symbol des Fisches* S. 87 f.

[3] H. Achelis a. a. O. S. 89. Über ähnliche himmlische Mahlbilder aus dem 4. Jahrhundert s. L. v. Sybel *Christl. Antike* I S. 206.

[4] Vgl. H. Achelis *D. Symbol d. Fisches* S. 97 f.

In den Katakomben der Plautilla an der ostiensischen Straße ist ein Freigelassener aus dem Hause der Flavier begraben, Titus Flavius Eutyches, dessen Inschrift mit dem Zurufe kare bale [= care vale] schließt, dann sind zwei Brote und darunter zwei Fische dargestellt.[1] Zur Einsegnung des Festmahls gehören nach talmudischer Vorschrift wenigstens zwei Brote. Oben S. 28f. sind bereits die Beziehungen der Flavier zu den Juden festgestellt.

Der Wunsch, daß der Verstorbene in das himmlische Leben eingehe, wurde also ursprünglich bildlich durch eine himmlische Fischmahlszene ausgedrückt. Deshalb sind diese Seligenmahle natürlich auch gewöhnlich in den blumenreichen Auen des Paradieses dargestellt. Das älteste Beispiel bietet die dem Anfang des 2. Jahrhunderts zugeschriebene Capella Graeca des Coemeterium Priscillae. Hier ist das Gemälde eines Seligenmahles im Grünen zu sehen. „Das Polster liegt am Boden in weit offenem Halbkreis; davor stehen ein Becher und zwei Schüsseln, die eine mit zwei Fischen, die andere mit fünf Broten. Sieben Personen sind beteiligt ... unter ihnen zur Linken der Mittelperson befindet sich eine Frau ... der bärtige Siebente sitzt links; er hält mit vorgestreckten Händen einen nicht mehr recht deutlichen Gegenstand", wohl ein Brot. Endlich stehen zu beiden Seiten des Gelages linker Hand vier, rechts drei volle Brotkörbe gereiht. „Die gereihten Brotkörbe, das sieht jeder sofort, stammen aus der Speisung der Tausende."[2] Hier ist die altjüdische Vorstellung vom himmlischen Mahle mit der evangelischen Speisung zusammengeflossen. Dieser Grundgedanke, daß der Verstorbene würdig sei, die Auferstehung zu erleben, wurde im Laufe der Zeit viel einfacher durch zwei Fische oder sogar nur durch einen einzigen Fisch zum Ausdruck gebracht, da ja der Fisch

[1] Vgl. A. de Waal *Roma sacra* S. 63.

[2] L. v. Sybel *Christliche Antike* 1 202, vgl. auch C. M. Kaufmann *Handb. d. christl. Archäol.*, Paderborn 1905, S. 303—304.

das Charakteristische des himmlischen Mahles ist. Darum kommen auf den christlichen Katakomben-Grabsteinen nur zwei Fische bzw. ein Fisch vor.[1] Auch in den christlichen Katakomben von Hadrumetum in Afrika ist der Fisch gefunden.[2] In einer verfallenen altchristlichen Basilika einer altrömischen Stadt Nordafrikas, die erst vor einigen Jahren aufgedeckt wurde, sind in dem Mosaikbelag des Fußbodens, der dem Eingang zunächst gelegen ist, Fische dargestellt. „Dem Styl nach zu urteilen, gehören die Mosaiken dem Ausgang des vierten oder fünften Jahrhunderts an."[3] Sehr häufig erscheint in späterer Zeit der Fisch in Verbindung mit dem urchristlichen Symbol, dem Anker.[4] Während der Fisch die Hoffnung auf das Jenseits ausdrückt, bezeugt der Anker das Bekenntnis des Beigesetzten.[5] Ein im Jahre 1841 auf dem Mons Vaticanus aufgedecktes Grabmal zeigt über zwei Fischen und einem Anker die Worte: *ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ.* Viktor Schultze[6] hat hier die eucharistische Bedeutung des Fischsymbols vermutet. Unter *ΖΩΝΤΩΝ* sind vielmehr die im Jenseits Ewiglebenden verstanden, die des Genusses des messianischen Fisches teilhaftig sind. Nach altjüdischer Auffassung werden die Frommen, die nach ihrem Tode ins Jenseits gelangen, die Lebenden ge-

[1] Nach J. Wilpert *Prinzipienfragen d. christl. Archäologie* (Freiburg 1889) p. 7 geschah die Verdopplung der Fische aus symmetrischen Gründen. Dölger (*Röm. Quart.* 1910 p. 75) glaubt dagegen, daß unter den zwei Fischen die Christen angedeutet wären; „der Pluralis kann nur mindestens durch zwei Fische ausgedrückt werden."

[2] *Röm. Quartalschr.* 20, 217.

[3] *Röm. Quartalschr.* 15, 91. Auch in der kürzlich aufgedeckten Basilika von Aquileja in der Nähe Venedigs, die etwa um 300 n. Chr. erbaut wurde, sind Mosaiken mit Fischen gefunden worden (vgl. die Ztschr. *Adria*, Triest 1910 Nr. 3).

[4] Vgl. H. Achelis *D. Symbol d. Fisches*, Marburg 1888, S. 60—62; F. Becker *D. Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, Breslau 1866 Nr. 57. De Waal *Röm. Quartalschr.* 18, 263.

[5] „Ein auf einer Grabplatte eingeritzter Fisch kann nie den Christus bedeuten" (H. Achelis *D. Symbol d. Fisches* S. 9).

[6] V. Schultze *D. Katakomben*, Jena 1877, S. 117.

nannt (vgl. Midr. Tanḫūmā 5 M. c. 34 Schluß; Pirqē Abōt 4, 29). Daher heißt es in den Grabinschriften der jüdischen Katakomben: *διὰ βίου* (hebr. לחיי עולם) „zum ewigen Leben". Auch das Neue Testament versteht unter dem Begriff „Leben" das ewige Leben der Seligen (Matth. 7, 14; 19, 17). Dasselbe nun was *Ἰχθὺς ζώντων* ausdrückt, versinnbildlichen auch viele andere Bilder, die in den christlichen Katakomben häufig zu sehen sind, wie das Isaakopfer, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, die Susanna (die aus den apokryphischen Büchern des Alten Testaments stammt); sie sind „sämtlich sinnbildliche Darstellungen der Rettung aus dem Grabe zum seligen Leben im Himmel".[1]

Auf einem christlichen Grabmale zu Thessalonich heißt es: „Den süßesten Eltern zur Ruhestätte bis zur Auferstehung." Darunter befindet sich das Bild eines Fisches. Der Glaube an die Auferstehung ist auf einem alten Katakomben-Grabstein durch folgenden Satz ausgedrückt: „Er hat seinen Leib der Erde anvertraut, bis der frohe Tag der Auferstehung dämmert."[2]

Die meisten christlichen Gräber weisen nur das Zeichen des christlichen Glaubens, den Anker, auf. In der Katakombe der heiligen Priscilla finden wir auf 370 Inschriften 39mal den Anker, elfmal die Palme, zweimal die Taube und nur dreimal den Fisch. Von diesen drei Fisch-Grabsteinen entstammen wohl zwei vielleicht noch aus dem 2. Jahrhundert, dagegen der dritte sicherlich aus dem 3. Jahrhundert. Bereits Wilpert[3] hat richtig vermutet: „Das spätere Auftreten des

---

[1] De Waal *Roma sacra*, München 1905, S. 100 f. Daher wird auch auf den alten Grabinschriften der sehnsüchtige Wunsch ausgedrückt: *vivatis in Deo* oder *vivas in Deo* (vgl. Georg Schmidt *D. unterirdische Rom* Brixen 1908 p. 124, 143, 271). Daher haben zuweilen die den Toten beigelegten tönernen Henkelkrüge die Aufschrift: *ζήσης* (derartiges findet sich in der Sammlung des Konsul Niessen, Cöln).

[2] *σῶμα δὲ γαίῃ εἰσόκαι ἀναστάσεως εὐάγγελον ἦμαρ εἴκητε.* Vgl. de Waal *Roma sacra* S. 108.

[3] *Röm. Quartalschr.* 20, 14.

Fisches an sich liegt in der Natur der Sache begründet", da es die Vereinfachung der älteren Darstellungen ist, welche mehrere Fische aufweisen, „aus denen er sich als selbständiges Symbol entwickelt hat." Die himmlische Fischmahlzeit ist somit später nur durch einen Fisch angedeutet worden. Dieser eine Fisch wurde dann im Laufe der Zeit als das Symbol des Heilands, als *Ἰχθύς*, gedeutet. Daher wird nun anstelle des Fischbildes das Wort *Ἰχθύς* gesetzt.[1] Ebenso wie den Juden[2] war auch den ältesten Christen der Fisch eine bevorzugte Speise. Aus Tertullian adversus Marcionem I, 14 geht hervor, daß Marcion die Fische als eine „heilige Speise, sanctiorem cibum" betrachtet hat; die Marcioniten und Manichäer haben daher Fischspeise bevorzugt. Die Montanisten begründeten ihre strenge Fastenordnung damit, daß sie behaupteten: „Christus aß nach seiner Auferstehung Fisch und nicht Fleisch, weswegen auch wir Fisch essen und nicht Fleisch."[3] Clemens von Alexandrien[4] sieht in dem Fischgenuß die *εὔκολος καὶ θεοδώρητος καὶ σώφρων τροφή*.

Mit dem Beginn des 5. Jahrhunderts ist das Fischsymbol fast überall verschwunden.[5]

---

[1] So z. B. de Waal *Roma sacra* S. 112: Bettoni[us] in pace. Deus cum spiritum (!) tuum (!). *Ἰχθύς*. Decessit VII Idus Febr. ⚓. annorum XXII.

[2] Die Juden setzten ihren Gästen, die sie besonders ehren wollten, Fische vor (vgl. Talm. Makkōt 11a, Sifre zu Deuter. Abschn. 37).

[3] F. J. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 154. [4] Paed. II, 1.

[5] Vgl. F. X. Kraus *Roma sacra* S. 240. Herr Prof. A. Müller, Religionslehrer an der hiesigen Oberrealschule, macht mich noch auf folgendes, sehr altes Mosaikbild aus der Basilika S. Apollinare Nuovo zu Ravenna aufmerksam, welche kurz nach dem Jahre 500 erbaut wurde. Es stellt das letzte Abendmahl dar. Prof. A. Müller, der das Original gesehen hat, beschreibt es mir folgendermaßen: Die ganze Auffassung der Szene erinnert noch sehr an die entsprechenden Bilder in den Katakomben. Der gedeckte Tisch ist mit einem Polster eingefaßt, auf welches sich die um den Tisch liegenden Personen stützen. Während die Apostel bartlos sind, ist Christus bärtig; er liegt an der Ecke, links vom Beschauer. Auf dem Tische sind vor den Aposteln Brote, während in der Mitte eine Schüssel mit zwei Fischen steht.

Das spätere Christentum, dem der ursprüngliche Sinn des Fischmahls nicht mehr geläufig war, sah in den Fischen ebenfalls das Christus-Symbol *Ἰχθύς*, und so wurde das eigentliche messianische Fischmahl zum Sinnbild der Eucharistie. Schon H. Achelis[1] meint, daß die eucharistische Bedeutung des Fisches „erst später hineingelegt worden" und nur verständlich sei „als eine Weiterbildung der einfacheren Vorstellung, daß der Fisch Christus bedeutet". Die Bezeichnung *Ἰχθύς* für den Heiland ist aus einer Verschmelzung des Messias mit dem messianischen Fisch hervorgegangen. Und letzterer dient ja nach altjüdischen Vorstellungen den Frommen einst zur Speise. Daher konnte Christus bei den Kirchenvätern zu demjenigen Fisch werden, „durch dessen innerliche Heilmittel die Menschheit täglich erleuchtet und ernährt wird".[2] Nicht nur das Christentum, sondern auch der Islam hat den Glauben an das ewige Leben und die Auferstehung vom Judentum übernommen. Daher ist nach den Dogmatikern des Islam die himmlische Speise der Seligen der Fisch, der die Erde trägt.[3] Auch den Muslims ist der Fisch eine bevorzugte Speise, worüber es im Koran (Sure 5) lautet: „Seine Speise diene euch und den Reisenden als Lebensmittel."

Eine ähnliche Rolle wie der Fisch bei der Wiederauferstehung im Judentum spielt der messianische Stier Haδayaš im Parsismus. Dieser unsterbliche Stier wird erst am Tage der Wiederauferstehung von dem Heiland Saošyant

---

[1] Achelis *D. Symbol des Fisches*, Marburg 1888, S. 51.

[2] Vgl. Prosper v. Aquitanien *De promiss. et praedict. Dei* II, 39: *Piscis ... cuius ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur.*

[3] Vgl. I. B. Rüling *Beitr. z. Eschatologie des Islam*, Leipzig (Dissert.) 1895, S. 65. Nach Sure 5, 112—115 sendet Gott dem Jesu auf sein dringendes Bitten einen himmlischen Tisch mit Speisen für die Menschheit herab. Als Hauptspeise wird von den Kommentaren der Fisch genannt. (Darauf bin ich von Rob. Eisler aufmerksam gemacht worden.)

geschlachtet. Das Fett dieses Tieres wird, gemischt mit Hōm, den Frommen als Unsterblichkeitstrank vorgesetzt.[1]

Diese den Juden nicht fremdartig klingende persische Vorstellung vom messianischen Stier ist, da die persischen Anschauungen über die zukünftige Welt sich vielfach mit den jüdischen eng berührten, neben manchen andern Ideen über das Leben im Jenseits und über die messianische Ära in die jüdische Eschatologie aufgenommen. Für solche Vorstellungen, die eigentlich mehr den Unterströmungen der jüdischen Religion angehört und niemals einen wesentlichen Bestandteil des Judentums ausgemacht haben, suchte man nachträglich Anhaltspunkte in der Bibel. So glaubte man den messianischen Stier bereits in Hiob c. 40 angedeutet zu finden, wo neben dem messianischen Leviatan auch ein gewaltiges Landtier, namens Behēmōt, wohl „Flußpferd" (s. Gesenius-Buhl: Handwörterb. z. A. T.[14]) geschildert wird. Auch die Ableitung des Namens von Behēmā („zahmes Vieh") schien für die Annahme eines Stieres zu sprechen. Erst in der spätjüdischen Literatur tritt neben dem Leviatan das messianische Landtier Behemot auf (vgl. 4. Buch Esra 6, 51; Syr. Baruchapokal. 29, 4), mit dessen Fleisch die Frommen am Jüngsten Gerichte gespeist werden (Henoch 60, 7; 4. Esra 5, 51—52). Im Midraš[2] wird er als gewaltiger Stier

[1] Vgl. *Dādistān ī Dīnīk* c. 37, 99. 119; 48, 34; 90, 40; *Bundehiš* 19, 13; 30, 25; *Zādsparam* 11, 10. Dieser Trank, der Hūš heißt, spielt auch im Mithraskult eine wichtige Rolle, vgl. A. Dieterich *Bonn. Jahrb.* 1902, S. 32. Nach dem Parsismus wird sonst den verstorbenen Seligen gleich nach ihrem Tode im Himmel als Speise eine Art Butter, Maidyōk-zarem vorgesetzt. Sie wird als die allerangenehmste Speise bezeichnet; vgl. *Dādistān ī Dīnīk* c. 31, 13. *Hādōxt Nask* II, 38; *Mēn ī xard* II, 152. Der messianische Stier der Perser kann ursprünglich die Sonne im Tierkreiszeichen des Stieres, im Frühlingsäquinoktium, darstellen. So stammen auch „die ältesten erhaltenen babylonischen Urkunden aus der Periode des Stieres; der Kalender ist vollständig hierauf zugeschnitten." (J. Benzinger *Hebr. Archäologie*[2] p. 163.)

[2] Wajiqrā Rabbā P. 13, 4; P. 22, *Pesiqtā-Rabbāti* cap. 16; Jalqūṭ zu 3. Mos. cap. 11. Der *Midraš Tanḥumā* 3. Mos. cap. 11, 1 u. 5. Mos. 29, 9 gibt über den Leviatan und den Behemōt folgende Schilderung:

geschildert, der in der messianischen Zeit mit dem Leviatan einen Zweikampf besteht, in welchem beide sich gegenseitig tötlich verwunden werden. In dem Satze Hiob 40, 19: „Sein (des Behemōt) Schöpfer wird das Schwert heranbringen", fand man nun eine Bestätigung für die Anschauung, daß Gott dann diesen Stier mit einem Schwerte zergliedern und an die Frommen verteilen werde (s. Kommentar Raši zu Hiob 40, 19). In der hebräischen Dichtung Aqdāmūt,[1] die von dem um 1060 n. Chr. lebenden Rabbi Meir Ben-Jiṣḥāq verfaßt ist, wird diese eschatologische Vorstellung genau geschildert: „Bald wird uns Gott in die ewige Welt leiten, die er uns in seiner Erhabenheit von Anfang an zum Anteil beschieden hat. Nun erhebt sich ein Zweikampf zwischen dem Leviatan und dem Bergstier, sie greifen einander tapfer an und führen einen belustigenden Kampf. Mit den Hörnern führt der Stier Behemōt seine tötlichen Stöße. Der Fisch aber schnellt ihn tot mit seinen ehernen Flossen. Gott tritt herzu mit einem gewaltigen Schwerte und zergliedert sie und bereitet sie zum köstlichen Mahle für die Frommen. Diese sitzen rings um Tische von Jaspis und Karfunkel neben balsamströmenden Bächen und zechen entzückt aus vollen Pokalen des köstlichen Weins, der seit der Schöpfung der Welt in Beeren aufbewahrt ist."

In der zukünftigen Welt wird den Frommen aus dem Fleische des Behemōt und des Leviatan ein Mahl hergerichtet. Gott fordert zunächst die Engel auf, den Leviatan zu erlegen. Sobald sie ihm aber gegenüberstehen, und er seine Blicke gegen sie heftet, geraten sie in Furcht und ergreifen die Flucht. Er reißt seinen Mund auf und verschlingt sämtliche Fische des Meeres. Auf Geheiß Gottes schießen die Engel Pfeile gegen ihn, allein er fühlt sie nicht; sie schleudern dann mit Wurfmaschinen gegen ihn gewaltige Steine, aber sie schaden ihm nicht. Da läßt Gott den Behemōt, der auf 1000 Bergen weidet, in gewaltige Wut gegen den Leviatan geraten, er stürmt gegen ihn an und beide töten sich gegenseitig. Sogleich versammeln sich die Frommen um diese beiden messianischen Tiere, und Gott läßt dann jeden einzelnen seinem Verdienste entsprechend von ihnen Fleisch essen.

[1] Diese Dichtung wird am ersten Tage des *Sābu'ōt*-Festes verlesen und ist im *Maḥzōr* aufgenommen.

7 Ursprung der engen Verbindung des Fisches mit dem Auftreten des Messias im Judentum

Daß der Anbruch der messianischen Zeit im Judentum eng mit dem Fischsymbol verknüpft ist, scheint auf astrologische Vorstellungen zurückzugehen. Im Altertum spielten die zwölf Tierkreisbilder des Himmels die wichtigste Rolle im Kalender. Diese uralten Bilder kamen bereits in babylonischen Abbildungen vor. Niemand weiß, wann sie erfunden worden sind. Bereits in grauer Vorzeit wurden besonders der Tierkreis und die Planeten beobachtet.[1] Die Jahreszeitpunkte des Weltenjahres suchte man im Tierkreis zu fixieren.[2] Nach altorientalischer Auffassung konnte man den richtigen Zeitpunkt wichtiger Ereignisse aus den Gestirnen erschließen. Die Babylonier gaben daher stets auf den Stand der Himmelskörper acht, und „überzeugt davon, daß dieser Zusammenhang mit demjenigen, was sich auf Erden ereignet, und daß die Götter hierdurch den Menschen ihren Willen zu erkennen geben, nahm man bei den wichtigen Vorfällen sorgfältig Notiz von demselben, um aus ihm Weissagungen bezüglich der nächsten Zukunft herzuleiten".[3]

Auch die alten Inder glaubten, daß alle Ereignisse in der Welt von den Tierkreisbildern und den Planeten abhängig wären. „Alles, was hier in der Welt Schönes und Unschönes zu schauen ist, das stammt von ihnen" (von „dem Monde, den Sternbildern, Planeten").[4] „Von den Planeten hängt ab der Könige Erhebung und Fall und das Sein und Nichtsein der Welt; deshalb sind die Planeten besonders zu ehren."[5]

[1] Vgl. Ginzel *D. astronom. Kenntn. d. Babylonier* (in Beitr. z. alt. Gesch. 1902); A. Jeremias *D. Alter d. babylon. Astronomie*, Leipzig 1908.

[2] Vgl. O. Gruppe *Griech. Myth. u. Religionsgesch.* I, 450. Über die astrologischen Anschauungen in Nordabessinien vgl. E. Littmann *Arch. f. Religionsw.* 11, 298 ff.

[3] P. Tiele *Gesch. d. Relig. d. Altert.* I, S. 209 f.; vgl. Diodoros *Βιβλιοθήκη ἱστορική* (ed. Vogel, Leipzig 1888) II c. 30—31.

[4] *Maitrāyaṇa Upaniṣad* 6, 16. [5] *Yājñavalkya* I, 307.

Nach dem Glauben der Inder kann man unter einem günstigen oder üblen Gestirn geboren werden.[1]

Die alten Perser nahmen an, daß jedes Wesen seinen besonderen Stern habe.[2] Alles, was sich unter den Menschen ereignet, steht im Zusammenhang mit den Gestirnen.[3] Die Stellung der Tierkreisbilder ist nach persischer Auffassung von Einfluß für das menschliche Geschick.[4]

In China wird ebenfalls bei allen wichtigen Angelegenheiten der Astrologe gefragt, welcher aus den Gestirnen den günstigen Tag zur Vornahme eines Aktes berechnet. Ebenso wie die Babylonier unterscheiden sie Glücks- und Unglückstage (vgl. F. Heigl, Religion und Kultur Chinas, Berlin 1900, p. 130f.).

Dieser Glaube, daß das Schicksal des Menschen durch die Konstellation der Geburtsstunde bestimmt werde, besonders durch die Stellung der Planeten zu den Zeichen des Tierkreises, war ursprünglich den alten Israeliten und Griechen völlig fremd. Diese astrologischen Lehren scheint wohl hauptsächlich der Babylonier Berossos den Griechen vermittelt zu haben. „Die Verbreitung und Bedeutung, die diese Lehren und die astrologische Praxis fanden, offenbart sich in der Aufnahme der Astrologie in die stoische Theologie und in dem lebhaften Streite, der seit Karneades um ihre Geltung geführt wurde. Und mit der hellenistischen Zeit setzt eine reiche astrologische Literatur ein.“[5] Dieser Aberglaube hatte sich über die ganze klassische Welt verbreitet. Plinius[6] berichtet:

[1] Vgl. *Kauśika Sūtra* 46, 25. [2] Vgl. *Mēn ī xard* 49, 22—23.

[3] *Dādistān ī Dīnīk* 70, 2.

[4] *Epistles of Mānūščihar* 2, 9—11; Herodotos 1, 131 berichtet, daß die Perser die Sterne verehrten.

[5] P. Wendland *D. hellen.-röm. Kultur*, Tübingen 1907, S. 80; vgl. auch F. Boll *D. Erforsch. d. antik. Astrologie* in *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 1908, S. 103ff.; F. Cumont, *D. oriental. Religionen.* übers. von Gehrich, Leipzig 1910, S. 191—205.

[6] Plinius *Historia naturalis* II, 23. Den Römern war ursprünglich die Verehrung der Gestirne fremd, vgl. W. Gundel *De stellarum appellatione et religione Romana*, Rel. gesch. Vers. u. Vorarb. III 2, Gießen 1907.

Viele Menschen schreiben ihren Gestirnen die Ereignisse zu „nach den Gesetzen der Konstellation bei der Geburt". „Diese Meinung fängt an, sich festzusetzen, und sowohl der Gebildete als auch der rohe Haufe nähert sich ihr im Sturmschritt." Bei der Deutung des Sternes ist es nach Plinius von Wichtigkeit, „welche Ähnlichkeit er zeige, und an welchem Orte er erscheine".[1] Das Altertum glaubte, daß die hervorragenden Menschen besonders helleuchtende Sterne hätten.[2] In der Geburtsnacht Alexanders d. Gr., da der Tempel der ephesischen Artemis in Flammen aufging, stand ein auffallend glänzender Stern am Himmel. Schon die Mitwelt deutete ihn auf den kommenden Heiland, und der Sternglaube hat mit dazu beigetragen, dem Mazedonier bei den Persern den Weg zu ebnen. Noch mit der Geburt Alexanders Severus' (222 — 235) verknüpft die Überlieferung die Erzählung von einem plötzlich aufleuchtenden Stern, der die künftige Weltstellung des nicht in Purpur geborenen Knaben voraus verkündet hätte. Ähnliches berichtet der Talmud: Bei der Geburt Moses' erhellte plötzlich ein überirdisches Licht das Haus, in welchem das Kind geboren wurde.[3] Nach dem Midraš[4] war dieses Licht in der ganzen Welt sichtbar. Auch bei der Geburt Jesu erscheint über Bethlehems Stall ein Stern.[5]

Die Israeliten haben erst durch die Berührung mit den Assyrern die Sterndeuterei in ihrer Verwertung für das Geschick des einzelnen Menschen kennen gelernt.[6] Dieser Aber-

[1] Plinius *Historia nat.* II, 92. [2] Vgl. Plinius II, 28.

[3] *Talm. Sōtā* 12a und 13b; *Megillā* 14a.

[4] *Jalqūṭ* zu 2 M. 2.

[5] Vgl. Matth. 2, 2. Über den Glauben an die Sterne und besonders über den Stern Christi vgl. auch Hugo Kehrer *D. hlgen drei Könige in Literatur u. Kunst,* Leipzig 1909.

[6] Die astralen Grundlagen waren zwar den Israeliten seit ältester Zeit bekannt, aber die eigentliche Astrologie stand in unvereinbarem Gegensatze zu ihrer monotheistischen Religion, denn es galt als heidnische Art, aus den Sternen die Zukunft ergründen zu wollen (vgl. Jes. 47, 13).

glaube scheint etwa um 700 v. Chr. in Palästina eingedrungen zu sein. Die Bibel berichtet, daß der assyrerfreundliche König Manasse die Gestirne des Himmels verehrte.[1] Diesen Aberglauben, daß von den Sternbildern das Geschick des Menschen abhänge, sucht Jeremia (10, 2) zu bekämpfen: „An die Sitten der Völker gewöhnt euch nicht, und vor den Zeichen des Himmels zagt nicht, wenn auch die Völker davor zagen." Die Mišnā[2] wirft den Heiden die Verehrung der Sterne und der Tierkreisbilder vor. Die um 140 v. Chr. verfaßten Sibyllinischen Orakel des 3. Buches behaupten, daß die Juden „weder aus den Sternen die Orakel der Chaldäer suchen, noch Astrologie treiben, denn das alles ist verführend".[3] Allein im gewöhnlichen Volksglauben der Juden hatte man bereits lange der Astrologie hohe Bedeutung beigelegt. Schon Aussprüche von Talmudlehrern aus dem 1. Jahrhundert beweisen, daß man an die Sterndeutung sehr viel glaubte.[4] „Das Schicksal des Menschen hängt von dem Planeten ab, der in der Geburtsstunde herrscht", heißt es im Talmud.[5] Rabbi Eliežer aus Modein behauptete, schon Abraham habe große astrologische Kenntnisse besessen, weshalb er von vielen aufgesucht wurde.[6] Ebenso sagt der Zōhār,[7] daß Abraham aus den Gestirnen die Geschicke der einzelnen Völker lesen konnte. Diese Ansicht, daß Abraham die Astrologie genau gekannt hatte, ist sehr alt. Bereits jüdisch-hellenistische Schriftsteller der vorchristlichen Zeit berichten dieses.[8] Talmudlehrer des 2. Jahrhunderts n. Chr.,

[1] II. Kön. 21, 3 und 5. [2] Mišnā *Abōdā zārā* 4, 7.

[3] *Sibyll. Or.* III, 227 f. Über das Alter dieses 3. Buches vgl. E. Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes* III[4], 571 f.

[4] Vgl. *Talm. Šabbāt* 156 a, *Nedārim* 32.

[5] *Šabbāt* 156 a; vgl. auch Zohār Berēšit Bl. 180 b: הכל תלוי במזל „Alles hängt vom Tierkreis ab." Ähnlich heißt es im *Talm. Mō'ed qāṭān* 25 a: „Rabbā lehrt, daß Leben, Kinder und Lebensunterhalt vom Planeten abhängt."

[6] *Talm. Babā Batrā* 16. [7] Zōhār Berēšit, Pareša *Lek-lekā*.

[8] Vgl. P. Wendland *D. hellen.-röm. Kultur*, S. 111 f.

wie Rabbi Meir und R. Jōse huldigten der Astrologie[1], ebenso R. Chaninā (3. Jahrhundert).[2] Doch suchten andere Weise diesen Aberglauben zu bekämpfen, so R. Aqibā, R. Jōḥanan, Rāb und Semūel,[3] indem sie behaupteten, das Geschick Israels stehe nicht unter dem Einfluß der Tierkreisbilder; jedoch geben sie zu, daß die Sterndeutung für die Geschicke anderer Völker von großem Einfluß sei.[4]

Auch von den Juden sind die wichtigsten Begebenheiten unter den Menschen in Beziehung zu den Planeten und Tierkreisbildern gesetzt worden.[5] So ist die altisraelitische Anschauung, daß Gott die Handlungen der Menschen mit der Wage wägt[6], unter dem Einfluß der Astrologie mit dem Rōš-haššānā-Fest, welches am ersten Tišri (d. i. der siebente Monat) im Tierkreisbild der „Wage" gefeiert wird, eng verschmolzen. Dieses bestätigt der Midras Rabbā[7], der ausdrücklich bemerkt, daß dieses Fest mit dem Tierkreisbild der „Wage" im Zusammenhang stehe, da Gott an diesem Tage die Taten der Menschen auf einer Wage abwiegt. Nach Josephus[8] wurde die Zerstörung des Tempels bereits lange vorher durch ein schwertähnliches Gestirn angekündigt.

Dem Midraš gemäß hatte Haman aus den Sternbildern zu berechnen gesucht, wann der geeignetste Zeitpunkt für die Vernichtung der Juden wäre. Und er fand, daß sein Plan unter dem Tierkreis der „Fische" am besten ausgeführt werden könnte, denn er dachte: „Wie die großen Fische die kleinen

[1] *Talm. Sukkā* 29a, *Mekiltā* (ed. Weiß, Wien 1865) S. 4a.
[2] *Šabbāt* 156. [3] *Šabbāt* 156a.
[4] *Šabbāt* 156, *Mekiltā* (ed. Weiß) S. 4a.
[5] Vgl. z. B. *Talmūd Berākōt* 64a, *Hōrajōt* 14a.
[6] Vgl. Hiob 31, 6, Ps. 62, 10, Mišlē 16, 11, Dan. 5, 27, Baruch 41, 6. Diese Anschauung, daß die Gottheit die guten und bösen Handlungen der Menschen wiegt, war auch bei den Ägyptern heimisch; vgl. Budge *Book of death* 22f., ebenso auch im Parsismus, vgl. *Dādistān ī Dīnīk* c. 8, 1 u. 13, 3, *Mēn ī xard* 2, 119—121; *Ardā Vīrāf* 5, 6.
[7] *Bamidbār Rabbā* c. 16, 1.
[8] *Bellum Judaicum* VI, 5, 3; Tacitus *Histor.* 5, 13.

verschlingen, will ich auch die Israeliten verschlingen." „Doch Gott sprach: Du Bösewicht! Zuweilen werden die Fische verschlungen, zuweilen aber verschlingen sie, jetzt sollst du von den verschlingenden [Fischen] verschlungen werden."[1]

Besonders suchten die Juden aus den Tierkreisbildern das Erscheinen des Messias vorherzubestimmen, denn der Prophet Jōēl (3, 3f.) hatte ja verkündet: „Und ich gebe Wunderzeichen auf dem Himmel und auf der Erde . . . bevor der Tag des Herrn kommt." Nach Pesiqtā zuṭartā (S. 58a) und Zōhār (2. Mos. S. 3) wird ein Stern am Morgen die Geburt des Messias andeuten. Das Herannahen der messianischen Zeit wird durch ein deutliches Zeichen am Himmel zu erkennen sein.[2]

Der Talmud setzt die Kenntnis der zwölf Tierkreisbilder (mazalōt) als allgemein bekannt voraus.[3] Die Reihenfolge der zwölf Zodiakalzeichen nebst den ihnen zugehörigen Monaten, wie sie in den jüdischen Schriftwerken aufgezählt werden, lautet folgendermaßen: 1. Ṭāleh „Widder" — Monat Nisan. 2. Šōr „Stier" — Monat Ijjar. 3. Teōmim „Zwillinge" — Monat Siwan. 4. Sarṭān „Krebs" — Monat Tamūz. 5. Ari „Löwe" — Monat Āb. 6. Betūlāh „Jungfrau" — Monat Elul. 7. Mōznajim „Wage" — Monat Tišri. 8. ʿAqrāb „Skorpion" — Monat Marḥešwān. 9. Qešet „Bogen" — Monat Kislēb. 10. Gedi „Ziegenbock" — Monat Tēbēt. 11. Deli „Eimer" — Monat Šebat. 12. Dāgim „Fische" — Monat Ādār.[4]

[1] *Midraš Rabbā* zu Esth. 3, 7, *Jalqūṭ Šimeōni* zu Esth. 3, 7.

[2] *Sibyllin. Or.* III, 796 ff. Daher scheint auch Aqibā den Freiheitshelden Bar-Kosiba, den er für einen Messias hielt, Bar-Kōkebā („Sternensohn") genannt zu haben; vgl. *Midr. Ekā* 2, 2; *Jer. Talm. Ta'anit* IV, 7, p. 68b.

[3] Vgl. *Berākōt* 32b; ebenso das 5. Buch der *Sibyllin. Or.*, das etwa im 2. Jhdt. n. Chr. verfaßt ist; vgl. E. Kautzsch, *Apokryphen* Bd. II 183; E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volks* III⁴, 581—582.

[4] Vgl. *Pesiqtā Rabbāti*, c. 20; *Midr. Tanḥumā* 5. M. c. 32; *Midr Rabbā* zu Esth. 3, 7; *Jalqūṭ Simēōni* zu 2. M. Absch. 418; *Jalqūṭ Sim.* zu 1. Kön. 7; Ṭal-Gebet, beginnend mit „Ēlim bejōm" im Mussaf-

Für das Auftreten des Messias bietet nun das Sternbild der „Fische“ die bedeutungsvollsten und günstigsten Merkzeichen. Nach einer jüdischen Überlieferung ist nämlich die Zeit, die der Ankunft des Messias vorangeht, in zwölf Abschnitte geteilt, von denen ein jeder besondere Drangsale für die Welt bringen wird. Erst nach dem zwölften Zeitabschnitt wird sich Messias offenbaren[1], denn die Zwölfzahl ist von guter Vorbedeutung (Jalqūt zu Jes. 66). Unter den zwölf Sternbildern stehen die „Fische“ an letzter Stelle und sind im zwölften Monat sichtbar. Das Sternbild der „Fische“ kann, da es als letztes der Tierkreisbilder im letzten Monat auftritt, einerseits symbolisch sehr leicht als der Zeitpunkt des Weltendes aufgefaßt werden, anderseits aber auch, da unter demselben Sternbilde das Frühlingsäquinoktium liegt, wegen des Frühlingsanfangs den Beginn einer neuen blühenden Ära darstellen. Daher liegt es sehr nahe, das Erscheinen des Messias auf diesen Zeitpunkt zu verlegen, so daß also die Vorstellungen von dem Anbruche der messianischen Zeit sich eng mit dem Fisch verknüpften.

Gebet zum ersten Tage Pesaḥ (verf. Ele'azar Kalir im 8. Jhdt., vgl. Zunz *Literaturgesch. d. synag. Poesie* S. 45); Gešem-Gebet, beginnend mit „Jiftaḥ ereṣ lejēš'a“ im Mussāf-Gebet zu Šemini 'aṣeret; Raši z. Talm. Rōš haššānāh 11b; Qinōt Lēl tiše'ā be-Ab im Schlußstück beginnend mit „Zer'a qōdeš“; Šelōmō Ibn-Gabirol (11. Jhdt.) in seinem Keter malkūt.

[1] *Syr. Baruchapokal.* c. 27. Auch nach dem Parsismus tritt der Heiland, der die Auferstehung aller Toten bewirkt, am Ende des Weltenjahres, das eine Periode von 12000 Jahren umfaßt, auf (vgl. *Bundehiš* c. 7). Dieses Weltenjahr des Parsismus zerfällt ebenfalls in 12 Abschnitte zu je 1000 Jahren. Vom 6. Millennium ist in Zādsparam 9 die Rede. Am Ende des 9. Millenniums hat Zarathuštra gewirkt (*Dinkard* VII, c. 1, 51). Am Ende des 10., 11. und 12. Millenniums erscheint je ein Messias, aber erst der letzte Heiland erweckt die Toten (vgl. *Dinkard* VII, c. 8, 51—10, 19; *Bundehiš* 30, 1—3; *Dādistān ī Dīnīk* 2, 10; 48, 30; *Epistles of Mānuščihar* II, 3, 3; *Grdr. d. iran. Phil.* II, 686). Nach jüdischer Auffassung bleiben die Frevler in der Hölle über zwölf Monate und werden dann erlöst (*Jalqūṭ* zu Jes. 66; *Ēdujot* 2, 10; Jerus. Sanhedrin 10, 3).

Im Einklang mit dieser Erklärung stehen folgende ältere Angaben jüdischer Schriftwerke:

Der im 15. Jahrhundert lebende Isaak Abrabanel erwähnt in seinem Kommentar zu Daniel, daß der Messias unter dem Zodiakalzeichen der „Fische" auftreten werde.[1] Aus demselben Grunde hat auch der im 17. Jahrhundert lebende Pseudomessias Sabbatai Ṣebi eine sonderbare Zeremonie mit einem Fische vorgenommen, den er wie ein Kind in die Wiege gelegt mit der Angabe: Israel werde unter dem Zodiakalzeichen „Fische" erlöst werden.[2]

In einem aus dem 8. Jahrhundert stammenden Ṭal-Gebet des ersten Tages des Pesaḥ-Festes heißt es: „Du mögest die Früchte des Jahres vermehren im Himmelstore[3] der „Fische", mache sie fett, o Tau, laß die schlummernden Saaten Wurzel fassen, um sie erblühen zu lassen, wie Tau eine Rose erblühen läßt."[4] Nach einem Kommentar zu dieser Stelle ist nun unter den „schlummernden Saaten" allegorisch das Volk Israel zu verstehen, das bei dem göttlichen Tau der Erlösung und Totenauferstehung[5] wiederum aufblühen wird.[6] Auch hierin liegt die Vorstellung, daß unter dem Sternbilde der Fische die Erlösung erfolgen wird. Infolge dieser Auffassung hielt man es für ein günstiges Vorzeichen, wenn ein Kind am fünften Tage der Woche, an welchem ja Gott die Fische erschaffen hat, geboren wurde. Ein solcher Mensch wird nach talmudischer Auffassung später Hervorragendes leisten im Wohltun gegen

[1] Vgl. die hebr. Monatsschrift des Bär Goldenberg *Nōgā hajjārēaḥ*, Lemberg 1872 I, S. 17.

[2] Vgl. H. Graetz *Gesch. d. Juden*, Bd. 10 (Leipzig 1868) Note 3, Nr. 7, S. XXXII.

[3] Der Ausdruck „Himmelstor" für Sternzeichen kommt daher, weil man sich im Altertum vorstellte, als ob die Sterne aus einem Himmelstore hervorträten; vgl. das Buch Henoch 33, 3 u. 72—82.

[4] Ṭal-Gebet, beginnend mit אלים ברום (verf. v. Eliezer Kalir).

[5] Über den Tau der Totenauferstehung vgl. Jes. 26, 19; vgl. auch J. Goldziher, Archiv XIII p. 45 ff.

[6] S. *Maḥzōr šel Pesaḥ*, Metz, E. Hadamard 5577 Bl. 95a.

seine Mitmenschen.[1] Ebenso wie es im Tierkreisbild zwei Fische gibt, nimmt auch der Talmud zwei Leviatan an, einen männlichen und einen weiblichen, von denen Gott bereits den weiblichen Fisch getötet hat, dessen Fleisch bis zur Auferstehung für die Frommen konserviert ist (Bābā Batrā 73b). Daher wird wohl auch „Jinōn" der allgemein übliche Name für den Messias geworden sein, indem dieser Name wahrscheinlich volksetymologisch mit hebr. nūn „Fisch" in Zusammenhang gebracht wurde. H. Dölger[2] hält die Bezeichnung „Jinōn" nur für eine künstliche Wortspielerei, da er nur eine einzige Stelle für das Vorkommen dieses Namens kennt, nämlich Talmud Sanhedrin 98b, wo neben zwei künstlich konstruierten Messiasnamen, wie Ḥaninā und Menahēm Ben-Hisqiā, auch zwei sehr alte Bezeichnungen Šilā[3] und Jinōn erwähnt werden. Bereits in einer sehr alten Überlieferung kommt der Messiasname Jinōn vor: „Vor Erschaffung der Welt wurde bereits der Name des Messias erschaffen, denn es heißt Ps. 72, 17: Sein Name ist ewig, vor [Erschaffung] der Sonne war sein Name Jinōn".[4] Das hohe Alter dieser Überlieferung wird auch durch das Buch Henoch, das um 100 v. Chr. entstanden ist, bezeugt. Henoch 48, 3 geht auf diese altjüdische Auslegung zurück: „Bevor die Sonne und die Tierkreiszeichen geschaffen, bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, wurde sein [des Messias] Name vor dem Herrn

[1] *Talm. Šabbat* 156a.

[2] *Röm. Quartalschr.* 23, 38.

[3] *Berēšit Rabbā* Abschn. 98 übersetzt 1. Mos. 49, 10 folgendermaßen: „Nicht weichen wird das Zepter von Juda und das Rechtswesen, bis der Šilā erscheint, d. i. der königliche Messias." Ebenso *Jalqūṭ Šime'ōni* und *Targum Onkelos* zu 1. Mos. 49, 10. Somit ist die Auslegung, daß Šilā der Name für Messias sei, alt und wird wohl durch Ez. 21, 32 beeinflußt worden sein: „Bis der [Messias] erscheint, dem das Recht gebührt". Über Šilā vgl. auch *Jalqūṭ* zu Jes. 18 und Adolf Posnanski *Schiloh, die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertum,* Leipzig 1904.

[4] *Talm. Pesaḥim* 54a, *Nedārim* 39b, *Jalqūṭ Šim.* 1. Mos. Abschn. 20; *Berēšit Rabbā* Abschn. 1; *Jalqūṭ* zu Jer. c. 17.

der Geister genannt." Jinōn als Name des Messias ist häufig belegt.[1]

Hiermit habe ich nachgewiesen, daß Dölgers Annahme über den messianischen Namen Jinōn unwahrscheinlich ist, er war vielmehr ein allgemein geläufiger Ausdruck für Messias. In einer mittelalterlichen jüdischen Quelle wird Jinōn tatsächlich mit hebr. nūn (aram. *nūnā*) „Fisch" in Zusammenhang gebracht. So sagt der Zōhār ḫādāš ausdrücklich: „Gott wird vermittels der Fische Israel durch Messias erlösen, denn es heißt Ps. 72, 17: Vor Erschaffung der Sonne war sein Name Jinōn".[2] Diese jüdische Auffassung scheint im Mittelalter sehr verbreitet gewesen zu sein, denn im 17. Jahrhundert wurde allgemein „Jinōn" von nūn abgeleitet.[3]

Auch die indischen Fischmythen, welche manche Ähnlichkeiten mit den jüdischen Vorstellungen aufzuweisen haben, scheinen auf astrologische Anschauungen zurückzugehen und mit dem Sternbild der „Fische" in Beziehung zu stehen.[4]

Ebenso wie vor dem Auftreten des jüdischen Messias suchen die Kranken gemäß einer buddhistischen Legende sehnsüchtig nach einem bestimmten Fisch, von dessen Genuß die

---

[1] Vgl. *Pesiqtā de-Rab Kahānā*, ed. Buber, Lyck 1868, Bl. 148a; *Midraš Tanḫūmā*, Parešā *Nāśō* Einleit.; *Midraš Mišle* 3 u. 19; *Ekā Rabbā* 1, *Jalqūṭ* zu Ps. 72, 17; gemäß einem späten Midraš hat der Messias acht Namen: Jinōn (Ps. 72, 17), Ṣemaḥ (Jes. 4, 2), Māšiaḥ (Dan. 9, 25f.), Pele (Jes. 9, 5), Jōēš (Jes. 9, 5), Ēl (Jes. 9, 5), Gibbōr (Jes. 9, 5), Abi-'ad-šar-šālōm (Jes. 9, 5); vgl. Susmann Eli'ezer *Jalqūṭ Eliézer*, Preßburg 5624, Bl. 70b.

[2] יתיד ה"קב""ה למפרק להו באלו הנונין לישראל ע"י משיח דכתיב לפני שמש ינון שמו.

[3] Vgl. G. Ludovici *Dissertatio philologica de nomine Christi ecclesiastico acrosticho ἰχθύς, piscis*, Lipsiae 1699; H. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 38.

[4] Der Fisch als Retter ist auch in der syrischen Sage mit dem Tierkreisbild in Zusammenhang gebracht. So soll der südliche Fisch im Tierkreis die ins Meer gefallene Isis oder Derketo gerettet haben und deshalb verstirnt worden sein; vgl. F. Lübkers *Reallexikon d. klass. Altert.*, Leipzig 1891, S. 1152.

Heilung abhängt, den sie aber nirgends finden können. Da beschloß der fromme König Padmaka, sich für seine kranken Untertanen zu opfern. Mit dem inbrünstigen Gebete, daß er in der nächsten Geburt als Rohita-Fisch wiedergeboren werden möge, tötete er sich selbst und wurde sofort auf dem Sande des Flusses als Rohita-Fisch wiedergeboren. Die Gottheiten ließen die Kunde davon im ganzen Reiche verbreiten, worauf nun das herbeiströmende Volk mit Messern das Fleisch des Fisches abschnitt, durch dessen Genuß es sogleich geheilt wurde. Trotz der Schmerzen fühlte sich der Rohita-Fisch hierdurch sehr glücklich, und nachdem er sich ihnen zu erkennen gegeben hatte, bekehrte er sie zum Buddhismus.[1] In der brahmanischen Sage von Manu erscheint der Fisch sogar als der Retter der gesamten Menschheit. Nachdem der Gott Brahma die Gestalt des Fisches angenommen hatte, rettete er den Manu vor der hereinbrechenden Sintflut, indem er ihn veranlaßte, eine Arche zu bauen, wohin er mit den sieben Ṛsis sich begeben sollte, und außerdem allen Samen legen sollte, den er ihm angeben würde. In Fischgestalt leitete dann dieser Gott die Arche durch die Fluten.[2] Auch Visnu nimmt als Heilbringer die Fischgestalt an. In Bhāgavatpurāna 8, 24, 43 fordern die Munis den Satyavrata auf, an Visnu zu denken: „Der wird uns aus dieser Gefahr retten und uns Heil schaffen." Als nun Satyavrata an ihn denkt, erscheint Visnu in Fischgestalt, denn „zum Heile für die Wesen nimmst du die Gestalt der Fische an", heißt es in diesem Werke (8, 24, 27).[3] In Gestalt eines goldenen Fisches wird Visnu auch bei einer Feier dargestellt, die ihm zu Ehren am zwölften Tage des Monats Mārgaśiras, des ersten Monats des indischen Jahres, stattfindet, wobei er mit folgenden Worten angeredet wird:

[1] *Avadānaśataka*, ed. Speyer, S. 168 ff.; Pischel *S. B. Pr. Ak. Wiss.* 1905, S. 511 f.

[2] *Śatap. Brāhm.* I, 8, 1, 1—10; *Mahābhar.* 3, 187; vgl. Pischel *S. B. Pr. Ak. Wiss* 1905, S. 515.

[3] Vgl. Pischel a. a. O. S. 531

„Wie du, o Gott, in Gestalt eines Fisches die in der Unterwelt befindlichen Veden gerettet hast, so rette auch mich.“[1]

Auch nach babylonischer Auffassung bringt eine Gottheit in Fischgestalt der Menschheit Heil. Nach dem Oannes-Mythos, den Berosus wiedergibt, ist ein fischartiges Wesen, namens Oannes, welches ganz den Leib eines Fisches, aber einen menschlichen Kopf und menschliche Füße hatte, aus dem Meere emporgestiegen. „Dieses Wesen verkehrte am Tage mit den Menschen, ohne Speise zu sich zu nehmen, überlieferte den Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, Wissenschaften und Künste aller Art, lehrte sie die Besiedlung von Städten, die Errichtung von Tempeln, die Einführung von Gesetzen und die Landvermessung, zeigte ihnen das Säen und Einernten der Früchte und überlieferte den Menschen überhaupt alles, was zur Kultivierung des Lebens gehört. Seit jener Zeit habe man nichts anderes darüber Hinausgehendes erfunden.“[2] Aus der viel früheren Periode, in der das Frühlingsäquinoktium noch unter dem Tierkreisbild des „Stieres“ stattgefunden hatte, scheint dementsprechend der messianische Stier der Perser zu stammen.

Sehr unzutreffend ist daher Wundts Erklärung, die er über den Ursprung des messianischen Fischsymbols gibt: „In der indischen Flutsage ist es der Gott selbst, der in Fischgestalt die Arche lenkt; und wenn in Griechenland der Delphin die ähnliche Rolle des Retters übernimmt, so ist es wohl das mit dem Seetier überhaupt sich verbindende Bild der sicheren Bewegung durch die den Menschen gefährdende Meerflut, das diese Vorstellung erweckt, ein Bild, das ja auch in dem christlichen Fischsymbol lange nachgewirkt und hier, nachdem seine ostasiatische Heimat längst vergessen war, die merkwürdigsten

[1] Pischel a. a. O. S. 519.

[2] Vgl. A. Jeremias in Roschers *Lexikon d. griech. u. röm. Mythol.* III Sp. 577 f. und in seinem Buche *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, Leipzig 1904, p 4 ff.

Deutungen gefunden hat."[1] Diese Erklärung Wundts könnte wohl für den rettenden, göttlichen Delphin Griechenlands möglich sein, allein das Fischsymbol des christlichen Heilands geht, wie ich bereits oben glaube nachgewiesen zu haben, auf den jüdischen Leviatan zurück, der unter dem Einfluß des Tierkreisbildes der „Fische" in engen Zusammenhang mit dem Messias gebracht wurde und so schließlich mit ihm zu einer Person verschmolz.

[1] W. Wundt *Völkerpsychologie*, Bd. II Mythos und Religion, T. 3, S. 176. Auch W. Caland *Arch. f. Religionsw.* 11, 140 lehnt den Ursprung des christlichen Fischsymbols von Indien ab; er nimmt jedoch an, daß es sich „aus christlichen Anschauungen erklären läßt".

[Schluß folgt]

La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité

Par **Paul Perdrizet**, Nancy

Avec une planche

I

L'histoire de Pandare et d'Echédore: texte et traduction 56. Sens, dans cette histoire, des mots *στίγματα*, *γράμματα* 58. Bibliographie des ouvrages relatifs à la marque dans l'Antiquité 59.

II

La marque par scarification 60. Par cautérisation 61. Dans le droit criminel du Moyen Age et des temps modernes 63. Suppression de la marque au fer rouge par la Constituante: le rapport de Lepelletier Saint-Farjeau 65. Fers à marquer, de type héraldique, médiévaux et modernes 67. Leur analogie avec les *τύποι* antiques à parasèmes 68. Les prisonniers Samiens, dans la guerre de 440, marqués au parasème de la chouette athénienne 69. Digression sur la chouette de Phidias à l'Acropole 70. Théocrite l' *Ἐλαφόστικτος* portait-il une marque servile au fer rouge ou un tatouage de consécration? 72.

III

Du tatouage: que son origine remonte aux temps les plus reculés 73. Du tatouage en Grèce dans la civilisation prémycénienne 75. Traces de tatouages totémiques dans la légende grecque: les *Κυλικράνες* de l'Œta 76. Répulsion de la Grèce classique pour le tatouage 77. L'*epigramma fugitivorum* et les colliers d'esclaves fugitifs 80. Du tatouage comme flétrissure des mauvais esclaves 84. Le précepte du Ps. Phocylide 88.

IV

Des moyens employés par les *στιγματίαι* pour cacher ou pour faire disparaître la marque de flétrissure; le recours à Asclépios 91. Pandare le Thessalien et Echédore sont-ils des personnages historiques? 93. La Thessalie et le commerce des esclaves 94. Comment dissimulait-on les marques au fer rouge? 95. Comment les médecins grecs faisaient disparaître les tatouages 97.

V

La marque militaire au temps du Bas Empire, d'après Végèce 98. Elle est étendue aux *fabricenses* 99. Et aux *hydrophylaces* de Constantinople 99.

VI

Pourquoi les Pères y font si souvent allusion: le *signaculum* de la confirmation et la marque du *miles Christi* 101. De la croix et du *tau* comme marques sacrées. 102. Textes bibliques pour et contre la marque sacrée 105. L'*haggada* relative au roi Joachim 106. La marque sacrée dans l'*Apocalypse* et dans les sectes orientales du christianisme archaïque 107. Le stigmate militaire, cas particulier du stigmate religieux 109. Survivance de l'usage des marques de consécration dans le christianisme actuel 112. Tatouages de pélérinages 113. Les stigmates de François d'Assise ont pour origine un texte mal compris de l'*Epître aux Galates* 114. Les marques de consécration dans les religions antiques 117.

VII

Dextres de bronze, votives, des religions syriennes 118. Les dédicaces que ces dextres portent au poignet sont imitées des inscriptions de consécration gravées sur le poignet du fidèle 122. Tatouages religieux en forme de palmes, reproduits sur les dextres de Sidon 123. Tatouages en forme de cercles, reproduits sur la dextre de Darmstadt 123.

VIII

Les soldats du Bas Empire portaient tatoué sur la main le nom de l'Empereur 124. Les *Actes de Maximilien* 125 Pourquoi à la main 126. Pourquoi les Carpocratiens portaient une marque de consécration sur la partie postérieure du lobe de l'oreille droite 127. L'usage de la marque militaire remonte au IIIe siècle 128. C'est un rite d'origine syrienne 129.

I

En étudiant ici même le miracle du vase brisé[1], depuis Asclépios qui l'a opéré à Epidaure, jusqu'à saint Antoine de Padoue qui l'aurait réussi en Provence, j'ai montré comment un thème folklorique se répète d'une religion à une autre, à travers les siècles. L'enquête d'un thème n'est jamais finie.

[1] *Archiv für Religionswissenschaft* VIII 1905, p. 305—9. Cf. mon livre: *La Vierge de Miséricorde, étude d'un thème iconographique* (Paris, 1908), p. 30 et les références indiquées en 1909 par O. Weinreich *(Antike Heilungswunder* RGVV VIII 1, p. 4, note 4).

Depuis la publication de mon travail, j'ai trouvé que le miracle du vase brisé aurait été opéré aussi par saint Jean l'Evangéliste.[1] Pour continuer ces recherches sur les fameuses stèles d'Epidaure, je voudrais aujourd'hui entrer dans quelques explications sur un autre ἴαμα non moins divertissant[2], et dont le récit est, à certains égards, vraiment instructif. En voici le texte et la traduction.

[Πάνδαρ]ος Θεσσαλὸς στίγματα ἔχων ἐν τῶι μετώπωι. Οὗτος | [ἐγκαθεύδων ὄψ]ιν εἶδε· ἐδόκει αὐτοῦ τ[αι]νίαι καταδῆσαι τὰ στί‖[γματα ὁ Θεὸς κα]ὶ κέλεσθαί νιν, ἐπεί [κα ἔξω] γένηται τοῦ ἀβάτου, [ἀφελόμενον τὰ]ν ταινίαν ἀνθέμ[εν εἰς τ]ὸν ναόν· ἀμέρας δὲ γενο[μένας ἐξανέστα] καὶ ἀφήλετο τὰ[ν ται]νίαν καὶ τὸ μὲν πρόσωπον | [ἐκεκάθαρτο τῶ]ν στιγμάτ[ων, τ]ὰν δ[ὲ τ]αινίαν ἀνέθηκε εἰς τὸν να[ὸν, ἔχουσαν τὰ γρ]άμματ[α τ]ὰ ἐκ τοῦ μετώπου. Ἐχέδωρος τὰ Πανδά‖[ρου στίγματα ἔλ]αβε ποὶ τοῖς ὑπάρχουσιν. Οὗτος λαβὼν πὰρ [Παν|δάρου χρήματα] ὥστ' ἀνθέμεν τῶι Θεῶι εἰς Ἐπίδαυρον ὑπὲρ αὐ|τοῦ | οὐκ] ἀπεδίδου ταῦτα· ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε. Εδόκει οἱ ὁ Θε[ὸς] | ἐπιστὰς ἐπερωτῆν νιν, εἰ ἔχοι τινὰ χρήματα πὰρ Πανδάρου Ε . . | ΘΗΝΑΝ ἄνθεμα εἰς τὸ ἰαρόν, αὐτὸς δ' οὐ φάμεν λελαβήκειν οὐθὲν ‖ τοιοῦτον πὰρ αὐτοῦ· ἀλλ' αἴ κα ὑγιῆ νιν ποιήσηι, ἀνθησεῖν οἱ εἰκό|να γραψάμενος· μετὰ δὲ τοῦτο τὸν θεὸν τὰν τοῦ Πανδάρου ταινί|αν περιδῆσαι περὶ τὰ στίγματά οὐ καὶ κέλεσθαί νιν, ἐπεί κα ἐξ ἑλθηι ἐκ τοῦ ἀβάτου, ἀφελόμενον τὰν ταινίαν ἀπονίψασθαι | τὸ πρόσ-

[1] Honorius d'Autun, *Speculum Ecclesiae*, dans Migne, *P. L.*, CLXXII, 835: *vas vitreum, quod in multas particulas dessiluit, pristinae sanitati restituit.* Suivant d'autres, saint Jean aurait rapproché les morceaux de pierres précieuses: cf. Ps. Isidore, *De ortu et obitu Patrum*, 72 (*P. L.*, LXXXIII, 151) et *Legenda aurea*, ch. IX. Je ne puis renvoyer aux *Acta SS*, puisque le *natale* de Jean l'Evangéliste est commémoré le 27 décembre, et que la collection des Bollandistes n'a pas dépassé le début de novembre.

[2] Wilamowitz (*Hermes*, XIX, 452) le qualifie de „besonders belustigend".

ωπον ἀπὸ τᾶς κράνας καὶ ἐγκατοπτρίξασθαι εἰς τὸ ὕδωρ· ἁμέρας δὲ γενομένας ἐξελθὼν ἐκ τοῦ ἀβάτου τὰν ταινίαν ἀφήλετο, | τὰ γράμματα οὐκ ἔχουσαν · ἐγκαθιδὼν δὲ εἰς τὸ ὕδωρ ἑώρη τὸ αὐτοῦ | πρόσωπον ποὶ τοῖς ἰδίοις στίγμασιν καὶ τὰ τοῦ Πανδάρου γράμ|ματα λελαβηκός.[1]

Pandare le Thessalien, qui avait des stigmates au front

Cet homme, endormi [dans l'abaton], eut une vision: il lui sembla que le Dieu lui nouait une bande sur ses stigmates et lui prescrivait de l'enlever quand il sortirait de l'abaton, et de la consacrer dans le temple. L'aube venue, Pandare se leva et ôta la bande; et voici, les stigmates avaient disparu. Et il consacra dans le temple la bande où se trouvaient les lettres que jusque là, il avait eues au front.

Echédore, qui attrapa les stigmates de Pandare, en plus des siens.

Il avait reçu de Pandare l'argent que celui-ci voulait donner au dieu d'Epidaure qui l'avait guéri. Echedore garda cet argent. Endormi, il eut une vision: il lui sembla que le Dieu debout devant lui, lui demandait s'il avait l'argent que Pandare envoyait comme offrande au sanctuaire; lui niait avoir rien reçu mais promettait que si le Dieu le débarrassait [de ses stigmates], il lui consacrerait l'image peinte [de sa guérison][2]; après quoi le Dieu lui avait noué sur ses stigmates la bande de Pandare, et lui avait prescrit de l'enlever à sa sortie de l'abaton, puis de se laver le visage à la source et de se regarder dans le miroir de l'eau. L'aube venue, Echédore sortit du dortoir et enleva la bande. Les lettres n'y étaient plus, mais en se regardant dans l'eau, il vit que sur son front, en plus des stigmates qui s'y trouvaient déjà, étaient gravées les lettres de Pandare.

---

[1] *IG* IV, n° 951, l. 48—68 (Dittenberger, *Sylloge*[2], t. II, p. 652).

[2] *ἀνθησεῖν οἱ εἰκόνα γραψάμενος.* La traduction de Reinach et de Lechat, „il lui offrirait une image avec inscription", me semble inexacte.

Ainsi, par la volonté d'Asclépios les *στίγματα* ou *γράμματα* de Pandare s'attachent au bandage noué par le divin médecin, d'où ils passent au front d'Echédore. La croyance à des transmissions de ce genre est extrêmement fréquente dans le folk-lore universel. Une foule de remèdes populaires supposent l'idée que la maladie est une sorte de parasite invisible, adhérant à la peau, d'où l'on peut le faire passer aux objets qu'on mettra en contact avec le malade. Marcellus de Bordeaux prescrit, pour enlever les verrues, de les toucher avec de petits cailloux, d'envelopper ceux-ci dans des feuilles de lierre qu'on jettera sur un chemin; qui touchera les cailloux attrapera les verrues, et celui qui les avait en sera débarrassé.[1]

Mais dans le cas de Pandare et d'Echédore, il ne s'agit pas de verrues, quoiqu'en ait dit Larfeld[2]; il ne s'agit pas non plus de marques congénitales, quoiqu'en aient cru S. Reinach[3] et Lechat, qui traduisent *στίγματα* et *γράμματα* par „taches". Il s'agit de marques de flétrissure. Aucun des épigraphistes qui ont édité les stèles des *Ἰάματα* ne l'a fait observer dans son commentaire. C'est apparemment que l'interprétation vraie leur semblait évidente. En rédigeant ce travail, je me suis aperçu qu'elle avait été indiquée avant moi, indépendamment l'un de l'autre, par Frazer[4] et par Dittenberger[5] — celui-ci dans un article postérieur à la réédition de la Sylloge; je m'aperçois aujourd'hui qu'elle vient d'être indiquée de nouveau

---

[1] *De medicamentis* XXXIV, 102, p. 357 Helmreich, cité par Frazer, *Golden Bough*[2], t. III, p. 21 = t. II, p. 257 de la traduction Stiébel. Frazer indique beaucoup d'autres preuves de la même croyance. Cf. encore Weinreich, *op. l.*, p. 90, n. 3.

[2] *Jahresbericht* de Bursian, t. LII (1887), 3, p. 458.

[3] *Rev. archéol.*, 1884, t. II, p. 79, traduction des *Ἰάματα* reproduite par Cavvadias, *Fouilles d'Epidaure*, t. I, p. 25, et avec quelques modifications, par Lechat, *Epidaure*, p. 144.

[4] *Golden Bough*[2], *loc. cit.*; *Pausanias*, t. III, p. 249.

[5] *Hermes*, 1902, p. 301.

par Weinreich[1], indépendamment de Frazer et de Dittenberger. Peut-être l'a-t-elle été par d'autres encore. En tout cas, je ne sache pas que personne l'ait prise pour point de départ d'un travail sur la marque dans l'antiquité. Sujet doublement intéressant, qui concerne aussi bien la science des religions que l'histoire de l'ancien droit. On n'avait comme travaux particuliers, sur ce point très spécial, que de vieilles dissertations théologico-philologiques, destinées principalement à élucider certains textes bibliques. J'ai pensé qu'il y aurait quelque profit à rajeunir ces recherches plutôt désuètes.

Pour l'exposé qui va suivre, je me suis aidé surtout de travaux publiés en 1903 par Crusius et Wolters dans le *Philologus*, p. 125 et l'*Hermes*, p. 265; du commentaire de Bernays sur les *Φωκυλίδεα* (*Gesammelte Abhandlungen*, t. I, p. 246), et du bel article TATOUAGE, des docteurs Lacassagne et Magitot, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. Je tiens à mentionner aussi quelques ouvrages des grands érudits du temps jadis: les *Observationes* de Cujas, l. VII, ch. 13; les *Electa* de Juste Lipse, l. II, ch. 15; les commentaires de Grotius sur le 16e verset du XIIIe chapitre de l'*Apocalypse* (vol. II, t. 2, p. 1205 des *Opera theologica*, éd. d'Amsterdam, 1679); le *De servis* de Pignorius, dans le recueil de Graevius & Gronovius, supplément, tome III; le *De legibus Hebraeorum ritualibus* de John Spencer, l. II, ch. 14 (2e éd., La Haye, 1686); les notes de Burmann sur le 103e chapitre de Pétrone, édition d'Utrecht, 1719; mais surtout le commentaire de notre grand romaniste Jacques Godefroy sur *2 Cod. Theod. IX, 40*. La dissertation de Groebel, *ΣΤΙΓΜΑΤΙΣΜΟΣ*, parue en 1721 dans le t. X des *Miscellanea Lipsiensia*, pp. 79—98, est pleine d'erreurs. Par contre, celle d'Ebbesen, *De usu stigmatum apud veteres ad Galat. VI, 17*, Leipzig, 1733, constitue un excellent répertoire de textes. Ebbesen cite sur le même sujet deux autres dissertations, par Cornelius Hasaeus et par Erhard Spitz,

[1] *Op. l.*, p. 90, n. 2.

que je n'ai pu voir. Les articles excessivement sommaires de la *Realencyclopädie* de Pauly, *s. v.* STIGMA, et du *Dictionnaire des antiquités*, *s. v.* NOTA, ne m'ont rien appris.[1]

II

Il y a trois façons de marquer (*χαράσσειν*, *ἐκχαράσσειν*[2]) d'une façon durable: par cautérisation, par tatouage et par scarification. Les Grecs et les Romains semblent avoir pratiqué seulement les deux premières.

La scarification, c'est-à-dire le fait de pratiquer des cicatrices intentionnelles à l'aide d'instruments tranchants[3], est attestée, à une très haute antiquité, chez les Beni-Israël[4] et chez leurs voisins de Syrie, de Phénicie et de Moab[5], et un millier d'années

[1] Le *Grand dictionnaire universel du XIX*e *siècle*, de Pierre Larousse, dans un article d'ailleurs intéressant sur le tatouage, t. XIV, p. 1506, et à la suite de Larousse, les docteurs Lacassagne et Magitot, *art. l.*, p. 159, renvoient à une dissertation de Dresig, *De usu stigmatum apud veteres*, laquelle n'existe pas. Dresig présida la thèse d'Ebbesen, son nom figure sur le titre de la dissertation de celui-ci, en lettres beaucoup plus grandes, selon l'usage, que le nom même du proposant. D'où l'erreur. Elle se trouve aussi dans la table manuscrite du recueil factice de la Bibliothèque royale de Munich, qui contient la thèse d'Ebbesen *(Sigism: Fried: Dresigii Dissertatio de usu stigmatum apud Veteres ad Gal: VI v: 17)*. Ce volume porte l'ex-libris d'Etienne Quatremère. J'en ai eu communication grâce à l'aimable entremise de M. Max Maas.

[2] D'où *χάραγμα*. Cf. *Apoc. Joan.*, XIII, 17: *ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου*. *Anacreont.*, 55: *ἐν ἰσχίοις μὲν ἵπποι πυρὸς χάραγμ' ἔχουσιν*. *Schol. ad Arist. Nubes*, 23. Etc.

[3] Jöst, *Körperbemalung, Narbenzeichen und Tätowieren* (Berlin, 1887), p. 10; Déchelette, *Manuel d'archéol. préhistorique, celtique et gallo-romaine* (Paris, 1908), t. I, p. 203.

[4] Zacharie, XIII, 6: *καὶ ἐρεῖ πρὸς αὐτόν· τί αἱ πληγαὶ αὗται ἀνὰ μέσον τῶν χειρῶν σου; καὶ ἐρεῖ· ἃς ἐπλήγην ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἀγαπητῷ μου.* Cette partie de Zacharie est datée par Reuss (*La Bible: Les Prophètes*, t. I, p 347) de la première moitié du VIIe siècle.

[5] Esaïe, ch. XV (daté par Reuss de 800 environ: *Les Prophètes*, t. I, p. 81), verset 2: *πάντες βραχίονες κατατετμημένοι*. Jérémie (fin du VIIe siècle), XXXI, 37 de la version des Septante: *πᾶσαι χεῖρες κόψονται*. *Lévitique*, XIX, 28; XXI, 5; *Deutéronome*, XIV, 1; III *Rois*, 18, 28.

plus tard, dans la secte chrétienne des Carpocratiens[1], qui se faisaient à l'oreille des marques au rasoir; elle est attestée encore pour les Cariens[2], les sectateurs de Mâ-Bellone[3] et les prêtres d'Isis.[4] Tous les témoignages en parlent soit comme d'un rite religieux, soit comme d'un rite funéraire.

La cautérisation était désignée en grec par les verbes *ἐγκαίειν*, *καυστηριάζειν*[5], le tatouage par le verbe *στίζειν*, d'où *στίγματα*, *στίγων*[6], *στιγματίας*, *στιγεύς*, *στίκτης*.[7] Mais *στίζειν*, comme ses dérivés, s'entendait aussi au sens large, quel que fût le procédé employé: ainsi Hérodote (VII, 35) appelle *στιγέας* les gens qui marquèrent au fer rouge, sur l'ordre de Xerxès, les eaux de l'Hellespont. En latin, la marque s'appelait *nota*, ou au pluriel *notae*, mais plus souvent *stigmata*, et dans la langue populaire *stigma*, génitif *stigmae*.[8]

Le fer à marquer s'appelait *καυτήρ*[9], *χαρακτήρ*.[10] *Signárе oportet fróntem calida fórcipe*, dit un vers d'Atellane[11] conservé par Priscien: ce qui signifie, non pas que le *καυτήρ* fût une pince, *forceps*, mais qu'il était mis au feu et manié à l'aide d'une pince; le feu échauffait non seulement le *καυτήρ*, mais

[1] Epiphane, *Panarion*, XXVII (Migne, *P. G.*, XLI, 372).

[2] Hérodote, II, 61.

[3] Lucain, I, 565; Lampride, *Commode*, 9.

[4] Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, II, 3; cf. Dennison, dans l'*Amer. journal of archaeol.*, 1905, p. 33 sq.

[5] I *Timoth.* IV, 2: *ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες . . . διδασκαλίαις δαιμονίων . . . κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν.* Strabon, V, 1, § 9.

[6] Aristophane, fr. 97 Kock; Pollux, *Onom.*, III, 79 Bekker.

[7] Le substantif *στιγματισμός* est, sauf erreur, une création de Gröbel.

[8] Pétrone, p. 69: *non omnia artificia servi nequam narras. Agaga est. At curabo, stigmam habeat.* Pour les métaplasmes de ce genre dans le latin populaire, cf. Guericke, *De linguae vulgaris reliquiis apud Petronium* (diss. Königsberg, 1875), p. 40.

[9] Lucien, *Piscator*, ch. 46; Epiphane, *l. cit.*

[10] Isidore de Séville, *Orig.*, XX, 16: *character est ferrum caloratum, quo notae pecudibus inuruntur.*

[11] Ribbeck, *Com. rom. fr.*[2], p. 261. Ce vers provient de la *Lignaria* de Novius, sur lequel cf. Schanz, *Röm. Litt.*, t. I[2], p. 153.

aussi la pince, d'où l'épithète *calida*, qui convient bien pour les tenailles du forgeron, et qui rappelle le sens étymologique de *forceps*.[1]

Le type de la marque se disait *τύπος*[2], *σήμαντρον*[3], *σφραγίς*. Il variait selon les propriétaires[4], et ne différait pas sensiblement de ceux qu'on employait pour marquer les bêtes: c'était soit un symbole pictographique, soit une lettre ou un groupe de quelques lettres. On se rappelle les chevaux marqués du *san* ou du *coppa*, *σαμφόρας*, *κοππατίας*, dont il est question dans Aristophane.[5] De même, c'étaient des lettres que Darius avait fait marquer au fer rouge sur les quatre mille prisonniers grecs qu' Alexandre délivra près de Persépolis; Quinte Curce (V, 5, § 6) observe que c'étaient des lettres barbares, *inustis Barbarorum litterarum notis*, c'est à dire des cunéiformes. Cunéiformes aussi, selon toute apparence, les *στίγματα βασιλήια*

[1] Ce mot, qui n'a rien à voir avec *forfex* «cisaille», dérive de *formus*, gr. *θερμός*, all. *warm*, et de *capio*. Cf. Festus, p. 65 Thewrewk de Ponor: *formucapes forcipes dictae, quod forma capiant, id est ferventia* (Walde, *Lat. etym. Wörterbuch*, p. 235; Ernout, *Les éléments dialectaux du vocabulaire latin*, p. 170).

[2] Lucien, *Piscator*, ch. 46: *ὁ δὲ τύπος τοῦ καντῆρος ἔστω ἀλώπηξ ἢ πίθηκος.* [3] [Xénophon], *De vectigalibus*, ch. IV, § 21.

[4] Martial, XII, 61: *Frons haec stigmate non meo notanda est.* — Ambroise, *De obitu Valentiniani jun.* (Migne, *P. L*, XVI, 1377): *charactere domini inscribuntur servuli.* — Dion Cassius (XLVII, 10, t. II, p. 300 Melber) raconte l'histoire d'un *στιγματίας* qui, pendant les proscriptions, se fit tuer pour le maître qui l'avait fait marquer: *ἀπεκτονὼς ἐπιστεύθη ἐκ τε τῶν σκύλων καὶ ἐκ τῶν στιγμάτων.*

[5] *Nuées*, 23, 122, 437. *Κοππαφόρος* dans *Schol. ad Lucian. adv. indoct.*, 5. Plutarque raconte que du temps où son père était étudiant à Athènes, un voleur qui avait cambriolé l'Asclépiéion, fut poursuivi jusqu' à Crommyon et arrêté par le chien du sanctuaire (*De sollertia anim.*, 13, t. VI, p. 40 Bernardakis; cf. Elien, *De anim.*, VII, 13). Ce chien de police s'appelait *Κάππαρος*. Le nom vient, je crois, non pas de *καταπείρειν*, comme l'assurent Pape et Benseler, mais d'un *Kappa* = *Κ(ύων)* = *ἱερὸς κύων*, dont était marquée la brave bête. Peut-être d'ailleurs conviendrait-il de corriger ce *Κάππαρος* en *Καππα(φό)ρος*: la mauvaise leçon *Καππάρος* proviendrait, soit d'une abréviation par contraction, soit d'une haplographie.

dont Xerxès fit marquer les Thébains transfuges, après l'affaire des Thermopyles.[1] Le cheval d'Alexandre s'appelait *Βουκεφάλας* ou *Βουκέφαλος*, parce qu'il portait sur la robe une marque en forme de tête de boeuf ou de boucrâne.[2]

Je ne sache pas qu' aucun archéologue ait encore réuni les *τύποι* parvenus jusqu'à nous, qui ont servi pendant l'Antiquité à marquer les esclaves ou le bétail.[3] Mais nous pouvons très bien nous en faire idée, d'après les instruments employés au même effet pendant le Moyen Age et plus tard encore. Ils abondent dans les musées historiques. Car c'est surtout depuis l'Antiquité que le châtiment de la marque au fer a été prodigué. D'une façon générale, le droit pénal du Moyen Age et des temps modernes, jusqu'au triomphe de la philosophie du XVIIIe siècle, a été infiniment plus barbare et plus féroce que le droit pénal antique. Il serait facile d'en faire la preuve en étudiant, pendant et depuis l'Antiquité, soit la torture, soit les divers supplices. Pour nous borner à la marque par le fer rouge, qu'on recherche la place qu'elle tient, par exemple, dans le code militaire promulgué par Frédéric Barberousse en 1158: l'écuyer (*armiger*) coupable dans le camp

---

[1] Hérodote, VII, 223, d'où *Schol. ad Æsch de falsa leg.* 79, dans les *Oratores attici* de Didot, t. II, p. 504. Plutarque, apologiste de sa province, proteste contre ce récit, par esprit de clocher (*De malignitate Herodoti*, 33), sans raisons bien valables.

[2] Arrien, *Anabase*, V, 19. Hesychios, Et. M., Et. Gud., *s. v. Βουκέφαλος*. *Schol. ad Arist. Nubes*, 23. Cf. Aristophane, fr. 41 et 42 Kock. Les Anciens n'ont pas tous bien compris ce nom: *οἱ δὲ λέγουσιν ὅτι λευκὸν σῆμα εἶχεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, μέλας ὢν αὐτός, εἰς βοὸς κεφαλὴν μάλιστα εἰκασμένον* (Arrien, *loc. cit.*). Strabon (XV, p. 1023: *ἐκαλεῖτο δὲ Βουκεφάλας ἀπὸ τοῦ πλάτους τοῦ μετώπου*) et Aulu-Gelle (*Nuits*, V, 2: *equus Alexandri regis et capite et nomine Bucephalus fuit*) en donnent une explication inepte.

[3] J'ai noté deux fers à marquer au musée de Mayence, l'un avec l'inscription LEG. XXII ANT. (cf. Keller, *Röm. Inschriften des Museums der Stadt Mainz* [appendice au catalogue de Becker, 1883], p. 25), l'autre avec l'inscription FL. NERI SABIN (cf. Körber, *Inschriften des Mainzer Museums* [appendice au catalogue de Becker, 1900], p. 107).

de rixe à main armée, *exusta candenti fronte metallo / Detonsaque coma, post vulnera pulsus abibit*[1]; — le soldat incendiaire *tondebitur et in maxillis comburetur et verberabitur*[2]; — le serf coupable de vol pour la première fois, *abraso signatus vertice frontem / Verbera dura feret*[3]; etc.[4]

La marque au fer rouge n'a disparu qu'assez récemment des codes pénaux de la chrétienté. En Sibérie, les forçats furent marqués (au visage) jusqu'en 1864. En France, l'abolition de la marque date de la loi du 28 avril 1832, qui a fait une révision complète du code pénal. Mais il faut dire, à la gloire de la Révolution française[5], que la marque avait été

[1] Günther de Pairis, *Ligurinus sive de rebus gestis imp. Caes. Friederici Aug. cognomento Aenobarbi,* VII, 256—7 (dans Migne, *P. L.* CCXII, 331 sq.).

[2] *Ottonis et Ragewini Gesta Friderici imp. l. III,* p. 431 du t. XX des *Scriptores,* dans les *Monumenta Germaniae*; dans la même collection *Leges*, t. II. p. 107; *Ligurinus*, VII, 299—300. Cf. Elsner, *Das Heergesetz Kaiser Friedrichs I* (Breslau, Progr., 1882, et A. Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger*, t. II, p. 256).

[3] *Ligurinus,* VII, 287—8.

[4] Ce n'est pas le lieu de traiter en détail de la marque au Moyen Age. Je me borne à renvoyer au livre classique de Wilde, *Das Strafrecht der Germanen* (Halle, 1842), qui en parle ainsi, à la p. 515 (je supprime les références): „Das Brandmarken, dessen von unsern Volksrechten nur einmal das longobardische erwähnt, während es in spätern Rechtsquellen häufig vorkommt, findet sich dagegen sowohl bei den Angelsachsen als allen skandinavischen Völkern. Es war nicht bloß Strafe wegen des Schmerzes und Schimpfes, sondern diente auch dazu, den einmal Verurteilten und noch anderweitig Bestraften wieder zu erkennen; es traf ihn dann besonders beim wiederholten Diebstahl eine höhere Strafe. Zufolge des Gulathingsgesetzes geschah dasselbe durch ein Einbrennen eines Schlüssels in die Wange oder die Stirn, wie es auch noch in spätern Jahrhunderten in Deutschland üblich war."

[5] Et à la honte de Napoléon, qui a rétabli la marque abolie par la Constituante (Code pénal des 5 sept 6 oct. an I) et par la Convention (Code des Délits et des Peines du 3 brumaire an IV, préparé par Merlin de Douai). Non moins que son code civil , le code pénal de Napoléon est un recul par rapport à l'oeuvre de la Révolution (voir pour le code civil, l'appréciation de Sagnac, *La législation civile de la Révolution française,* p. 388 et suivantes). La marque fut rétablie, pour la récidive

supprimée par décret de l'Assemblée Constituante, daté du 29 septembre de l'an I de la liberté (1791 de l'ère vulgaire), sur un rapport de Lepelletier Saint Farjeau.[1] Le lecteur voudra, je pense, connaître ce rapport si prudent, si sensé, et je crois bien pouvoir dire si original: car la question de la marque avait été laissée de côté, comme secondaire, par les grands publicistes qui, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, convainquirent l'opinion qu'il était urgent de procéder à une refonte totale du code criminel. J'ai là, sur ma table, un petit volume vénérable, où sont reliées ensemble les trois brochures qui ont, comme un triple éclair, illuminé les ténèbres de la barbarie: le *Traité des Délits et des Peines* [par Beccaria], *traduit de l'italien* [par Morellet], à Philadelphie, M. DCC. LXVI; — le *Commentaire sur le Livre des Délits et des Peines, par un avocat de province* [Voltaire], s. l., M. DCC. LXVI; — et le *Discours sur l'administration de la Justice criminelle, prononcé par M. S***, avocat-général* [Servan], à Yverdon, M. DCC. LXVII: aucune ne parle de la marque.

Quant à la peine de la marque, elle présente une très-grande question. On peut appuyer sur de très-saines et de très-fortes raisons l'opinion qu'un signe sensible doit faire reconnaître l'homme que la justice a déjà puni pour un crime, afin que s'il se rend coupable une seconde fois, sa punition soit augmentée en raison de la perversité de ses penchans.

Parmi ceux qui ont réfléchi sur cette question et qui l'ont discutée, il s'est même trouvé de bons esprits, qui ont porté ce principe jusque là, qu'ils pensaient utile qu'une marque extérieure et apparente rendît

---

et pour certains crimes, par la loi du 23 floréal an X = 13 mai 1802 (le texte et les travaux préparatoires de cette loi, avec les motifs du rétablissement, dans Locré, *La législation civile, commerciale et criminelle de la France*, t. XXIX, Paris, 1831. pp. 40–71). La loi du 12 mai 1806 appliqua, de plus, la marque aux menaces d'incendie de lieux habités. Le Code pénal du 22 février 1810 conserva la marque en lui donnant une assez large application. Je dois ces renseignements à mon très distingué collègue, M. Gény, professeur de droit civil à l'Université de Nancy.

[1] Publié in extenso dans *La Gazette nationale ou le Moniteur universel* du mardi 31 mai 1791, p. 626. Cf. Henri Remy, *Les principes généraux du code pénal de 1791* (Thèse de doctorat de droit, Paris 1910).

partout reconnaissable le condamné, afin que la société pût se tenir continuellement en garde contre celui qui déjà l'avait offensée par un crime. Les conséquences de cette opinion extrême pourraient être dangereuses, même pour le repos de la société. En horreur à tous les hommes, exclus de tout commerce humain, de toute profession, de toute industrie, portant dans tous les lieux habités la honte, la défiance et l'effroi, l'être ainsi dégradé aurait fui dans les forêts pour y former une peuplade farouche, dévouée au meurtre et au brigandage. Les lois en usage avaient évité cet inconvénient, en adoptant un parti mitoyen, qui, sans flétrir le front de l'homme par l'affreux cachet du crime, laissait pourtant sur sa personne une marque cachée, mais ineffaçable, dont la justice pouvait au besoin retrouver l'empreinte.

Il nous a paru qu'une empreinte corporelle indélébile était incompatible avec le système des peines temporaires, puisqu'elle perpétue, après l'époque fixée pour le terme de la punition, une flétrissure qui n'est pas une des circonstances les moins insupportables du châtiment.

Cette empreinte, quoique non apparente, peut si souvent et si facilement se trahir, qu'elle écartera presque toujours le malheureux qui la porte d'un état honnête, et dès lors des moyens légitimes de subsister. Demeurât-elle constamment invisible et inconnue, la conscience de son opprobre poursuivra partout le condamné; dégradé et flétri à jamais dans son être physique, comment son âme pourra-t-elle soulever le poids de la honte, et dans l'espoir de mériter l'estime des hommes, contempler la récompense d'une conduite pure et sans reproche? . . .

Une seconde considération nous a encore frappés. C'est que, dans le nouvel ordre de nos institutions, il sera bien moins facile au méchant de se perdre et de se confondre dans la foule. La trace de son existence ne peut guère s'effacer; des registres exactement tenus dans chaque municipalité présenteront le dénombrement de tous les membres qui composent la grande famille. Il faudra que chacun ait un nom, un état, des moyens de subsistance ou des besoins notoires. Les vagabonds et les inconnus formaient autrefois, dans la nation, une peuplade qui ne se rendait guère visible que par ses attentats. Déjà on a indiqué, et il vous sera proposé encore, Messieurs, des moyens pour fixer dans l'ordre social ces existences funestes et fugitives, et désormais l'état de vagabond et d'inconnu devenant un signal de défiance, avertira suffisamment la police et la justice de prendre des mesures répressives contre des hommes justement suspects à la société.

D'après ces réflexions, nous pensons que désormais aucune marque indélébile ne doit être imprimée au front du condamné.

Revenons aux fers à marquer. Certains musées, disions-nous, en conservent qui datent du Moyen Age ou d'un temps

moins éloigné encore. Je n'ai examiné que ceux des Musées de Nuremberg et de Munich[1], et du Musée historique lorrain à Nancy. Ceux-ci proviennent du cabinet de feu Charles Emmanuel Dumont (1802—1878), de son vivant juge au tribunal de Saint-Mihiel et auteur de bons ouvrages historiques sur la Lorraine, notamment de la *Justice criminelle des duchés de Lorraine et de Bar, du Bassigny et des Trois Evéchés* (Nancy, Dard, 1848, 2 vol. 8° avec planches). „Ce savant magistrat avait eu l'idée de former une collection des instruments de supplice dont s'est servi la justice criminelle depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours ... La collection comprenait, entre autres, deux fers à marquer, dont l'un était à la croix de Lorraine, l'autre aux deux barbeaux de Bar. Malheureusement, ces deux pièces ne figurent pas dans la collection que les héritiers de M. Dumont ont donnée au Musée lorrain assez longtemps après sa mort. On ignore ce qu'elles sont devenues.[2]" Il est probable qu'on aura fait disparaître ces témoins fâcheux d'un passé que trop de gens affectent de regretter aujourd'hui. Faute de photographies des originaux détruits ou disparus, le lecteur se contentera des dessins publiés par Dumont, et des explications dont il les a fait suivre: „L'instrument employé pour marquer, écrit-il, fut toujours un fer rougi au feu; mais sa forme varia considérablement. En Lorraine, c'était une croix dite de Lorraine; à Metz, un M; dans le Barrois, avant le milieu du XVIe siècle, deux barbeaux; dans quelques seigneuries particulières, les armes des seigneurs. Ces fers fabriqués quelquefois au moment de l'exécution, n'étaient astreints à d'autres dimensions qu' à celles que le caprice d'un maréchal ferrant de village voulait bien leur donner".[3]

[1] *Katal. des bayer. Nationalmuseums*, VII. Bd. p. 29. M. G. May, professeur à la Faculté de Droit de Paris, me signale un fer à marquer conservé sous le n° 13 104 au Musée de Cluny. Il provient de l'abbaye de Cluny, dont il figure les armes: *une clef mise en pal, l'anneau en pointe*.

[2] *Musée historique lorrain: Catalogue*, par Lucien Wiener, 7e édition (Nancy, 1895), p. 310. [3] *La justice criminelle des duchés*, t. II, p. 285.

Les Grecs semblent avoir préféré les pictographes, quand il s'agissait de marquer des esclaves appartenant à l'Etat, parce qu'en ce cas il était tout naturel de prendre comme type de la marque le pictographe qui servait d'armoiries[1] à la cité. L'auteur du *Περὶ πόρων* attribué à Xénophon, propose que les mines du Laurion soient exploitées par des entrepreneurs à qui l'Etat louerait des esclaves marqués de son signe, *ἀνδράποδα σεσημασμένα τῷ δημοσίῳ σημάντρῳ* (IV, 21). Ainsi, quand jadis nos rois faisaient marquer les criminels de la fleur de lis[2], ou quand les papes les faisaient marquer des clefs de saint Pierre[3], ou les ducs de Lorraine et de Bar d'une croix de Lorraine ou des deux barbeaux, c'était la survivance d'une tradition très antique. Pendant l'expédition de Sicile, nombre des Athéniens tombés aux mains des Syracusains, furent marqués d'un cheval au milieu du front[4]: j'ai montré ailleurs à propos du décret voté en 373/2 par les Athéniens pour honorer Alcétas de Syracuse, que le cheval sans cavalier était l'un des para-

[1] *Παράσημον* (Plutarque, *Moralia,* 399f), *ἐπίσημον* (Simonide, 136 Bergk-Hiller; Eschyle, *Sept,* 660). C'est employer le mot *épisème* à contresens que de parler, comme le fait Babelon (*Traité des monnaies grecques et romaines,* II, 1, 973), d'un «bouclier dont l'épisème est orné de la lettre *chi*»: le χ, sur la pièce dont il s'agit — une monnaie archaïque de Chalcis — constitue l'épisème du bouclier, lequel est lui-même l'épisème de cette pièce de monnaie.

[2] *Institutes au droit criminel,* par maître P. Fr. Muyart de Vouglans, avocat au Parlement (Paris, 1757), p. 409.

[3] «Autrefois, on marquait les voleurs qui étaient condamnés au fouet, d'une fleur de lis, qui est la marque du Souverain, comme à Rome, dans l'Etat Ecclésiastique, on les marque de deux clefs en sautoir, qui sont les armes de la Papauté. Mais cette marque a été changée en celle d'un V, par la déclaration du 4 mars 1724. L'usage de la fleur de lis n'a plus lieu que dans le cas où l'on condamne au fouet et à la flétrissure, pour autre crime que le vol» (*Traité de la justice criminelle en France,* par M. Jousse, conseiller au présidial d'Orléans, Paris, 1771, t. I, p. 57; cf. Serpillon, *Code criminel ou Commentaire sur l'Ordonnance de 1670,* Lyon, 1767, t. II, p. 1088.)

[4] Plutarque, *Nicias,* 29: *τούτους ὡς οἰκέτας ἐπώλουν στίζοντες ἵππον εἰς τὸ μέτωπον.*

sèmes syracusains.[1] En 440, pendant la guerre entre Athènes et Samos, les prisonniers furent marqués de part et d'autre au parasème de l'adversaire, les prisonniers athéniens d'une *σάμαινα*[2], l'armoirie parlante de Samos, et les prisonniers samiens d'une chouette. D'un fragment récemment publié des Chroniques d'Apollodore[3], il paraît bien résulter que ce fut en 440/39, à la fin de la guerre de Samos, que les Athéniens consacrèrent sur l'Acropole la chouette de marbre, oeuvre de Phidias, qui est figurée sur quelques monnaies d'Athènes[4], qui est mentionnée par Dion de Prouse[5], Ausone[6] et Hésychios[7], et dont l'ex-

[1] *BCH*, 1896. p. 550; d'où Georges Macdonald, *Coin types, their origin and development* (Glasgow, 1905), p. 71. Freeman, *Geschichte Siciliens* (deutsche Ausgabe von Lupus), t. III, p. 361, propose à tort de reconnaître dans la marque infligée aux prisonniers Athéniens „das Abzeichen der siegreichen syrakusischen Reiterei".

[2] La *σάμαινα* était un vaisseau de guerre. La proue de *σάμαινα* sert de type à de nombreuses monnaies samiennes, depuis le Ve siècle jusqu'aux temps romains. Percy Gardner n'en dit rien, dans sa monographie de la numismatique samienne (*Numismatic Chronicle*, 1882).

[3] Nicole, *Le procès de Phidias dans les Chroniques d'Apollodore, d'après un papyrus inédit de la collection de Genève*, p. 17.

[4] Monnaie du cabinet de Berlin, reproduite dans Gerhard, *Akad. Abh.*, pl. XXV, 1 (t. I, p. 358) et mieux dans Michaelis, *Der Parthenon*, pl. XV, 29, p. 282.

[5] Discours olympique, 6 (t. I, p. 156 Arnim): *ἀπεικάζω τὴν σπουδὴν ὑμῶν τῷ περὶ τὴν γλαῦκα γιγνομένῳ σχεδὸν οὐκ ἄνευ δαιμονίας τινὸς βουλήσεως. ὑφ' ἧς καὶ τῇ Ἀθηνᾷ λέγεται προσφιλὲς εἶναι τὸ ὄρνεον, τῇ καλλίστῃ τῶν θεῶν καὶ σοφωτάτῃ, καὶ τῆς γε Φειδίου τέχνης παρὰ Ἀθηναίοις ἔτυχεν, οὐκ ἀπαξιώσαντος αὐτὴν συγκαθιδρῦσαι τῇ θεῷ, συνδοκοῦν τῷ δήμῳ.* Gell, dans son édition de l'*Ὀλυμπικός*, a indiqué que la phrase qui suit (*Περικλέα . . . ἐπὶ τῆς ἀσπίδος*), tenue pour authentique par Dindorf, est une glose inepte, dont il n'y a rien à retenir pour l'intelligence du passage.

[6] *Mosella*, 307 sq. Peiper. Cf. mon étude sur *le Folk-lore de la chouette dans l'Antiquité*, parue dans le *Bulletin de la société des Antiquaires de France*, 1903, pp. 164—170, et à part.

[7] Hésychios, t. I, p. 433 Schmidt, *s. v.* *ΓΑΑΥ ΞΕΝ ΠΟΛΕΙ · παροιμία · ἀνέκειτο γὰρ ὑπὸ Φειδίου* (MSS *Φαίδρου*, corr. Meursius) *ἐν τῇ ἀκροπόλει.* Cf. *Proverbia e codice Bodleiano*, dans les *Paræmiographi graeci* de Gaisford (Oxford, 1836), p. 28, no 264: *ΓΑΑΥ ΞΕΝ ΠΟΛΕΙ·*

voto, dédié sur l'Acropole vers le milieu du Ve siècle, par le fils de Conon, Timothée d'Anaphlyste[1], nous donnerait une idée approximative, si l'on en rassemblait les débris[2]: il se pourrait même que cet ex-voto dût être identifié avec la chouette sculptée par Phidias. Cette chouette n'était autre chose que la représentation, à la mode très antique, de la déesse Athéna: car *Ἀθηνᾶ γλαυκῶπις* fut une chouette avant d'être une déesse à la chouette. Un an après, en 438, les Athéniens dédiaient la statue chryséléphantine du Parthénon: dans cette image splendide, rien, quoiqu'on en ait prétendu, ne rappelait plus la chouette qui, durant les temps primitifs, avait été la forme que revêtait la déesse à ses épiphanies. Ces deux ex-votos qui se succédèrent à une année d'intervalle, exprimaient deux conceptions religieuses bien différentes, l'une moderne, adaptée aux besoins religieux, intellectuels et artistiques des plus éclairés d'entre les Athéniens contemporains de Périclès et de Phidias, l'autre venue du fond des âges et soigneusement conservée par les Athéniens super-

---

ὑπὸ Φαίδον (sic) *ἀνετέθη γλαὺξ ἐν ἀκροπόλει*. C'est à tort qu'Overbeck (*Schriftquellen*, n°s 677—9) a rangé les textes de Dion, d'Ausone et d'Hésychios parmi les témoignages concernant l'Athéna chryséléphantine du Parthénon. C'est à tort aussi, je crois, que Frickenhaus (*Ath. Mitt.*, 1908, p. 23—4; cf. Pottier, dans *BCH*, 1908, p. 547) rapporte ces textes à la *γλαὺξ χρυσῆ* mentionnée au IVe siècle dans un inventaire d'Athéna Polias (Van Hille, *Mnemosyne*, 1904, p. 335). Je reviendrai ailleurs sur ce sujet.

[1] Sur ce personnage, cf. Kirchner, *Prosopographia attica*, t. I, p. 314.

[2] Cet ex-voto se composait d'une chouette de marbre haute de près d'un mètre, sur une colonne dorique portant dans une cannelure l'inscription *Τιμόθεος Κόνονος Ἀναφλύστιος*. Cf. pour la chouette, Lebas-Reinach, *Monuments figurés*, p. 77, pl. 62 et Friederichs-Wolters, *Gipsabgüsse*, n° 111; pour l'inscription, *IG*, I, n° 393, d'où Dittenberger, *Sylloge*[2], n° 14; pour la découverte des deux parties de l'ex-voto, faite en 1840 entre le Parthénon et les Propylées, Ross, dans *Annali dell'Instituto*, 1841, p. 25, tav. d'agg. C. Le moulage de l'Ecole des Beaux-Arts de Paris (Reinach, *Répertoire de la sculpture grecque et romaine*, t. II, p. 826, n° 4; t. III, p. 224, n° 2) reproduit, non pas l'ex-voto trouvé sur l'Acropole, mais une chouette conservée à Leyde et publiée jadis par Gori.

stitieux, comme il s'en groupait autour de Nicias et d'Hagnon, de Diopeithès et de Lampon.

L'ex-voto de 439 témoignait de la gratitude des Athéniens envers leur divine protectrice, qui leur avait octroyé de faire rentrer les Samiens sous le joug. Il y a, je crois, corrélation étroite entre le type dont les Athéniens avaient marqué leurs prisonniers pendant la guerre de 440 et l'offrande de 439.

C'est par un historien samien, Douris[1], que nous savons que les prisonniers de la guerre samienne avaient été marqués de part et d'autre au parasème de l'adversaire. Peut-être Aristote, dans sa monographie *Πολιτεία Σαμίων*[2], avait-il déjà mentionné le fait. L'un et l'autre, Aristote et Douris, avaient pu lire sur l'Acropole les deux décrets concernant, l'un la marque des prisonniers samiens au type de la chouette[3], l'autre l'érection de la chouette de marbre sur l'Acropole.[4] Photios a qualifié de mensonger le récit de Douris concernant la marque des prisonniers de la guerre samienne[5], parce qu'il a cru, à tort, devoir appliquer à ce témoignage de Douris les réserves de Plutarque[6] sur le récit fait par ce même Douris des punitions infligées aux Samiens après la reddition de leur ville. Quant à la version de Plutarque lui-même, suivant laquelle les prisonniers athéniens auraient été marqués d'une chouette, et les

[1] *FHG*, t. II, p. 482, n° 59.

[2] *Aristotelis fragmenta*, éd. Heitz, p. 287.

[3] Elien, *Hist. var.*, II, 9: *τοὺς ἁλισκομένους αἰχμαλώτους Σαμίων στίζειν κατὰ τοῦ προσώπου καὶ εἶναι τὸ στίγμα γλαῦκα, καὶ τοῦτο ἀττικὸν ψήφισμα.*

[4] Dion, *l. cit.*: *συνδοκοῦν τῷ δήμῳ.*

[5] Photios, *Lexicon*, s. v. *Σαμίων ὁ δῆμος ὡς πολυγράμματος· τὸ δὲ πλάσμα Δούριδος.*

[6] *Vita Periclis*, XXVIII, 2: *Δοῦρις δ' ὁ Σάμιος τούτοις ἐπιτραγῳδεῖ πολλὴν ὠμότητα τῶν Ἀθηναίων καὶ τοῦ Περικλέους κατηγορῶν, ἣν οὔτε Θουκυδίδης ἱστόρηκεν οὔτ' Ἀριστοτέλης· ἀλλ' οὐδ' ἀληθεύειν ἔοικεν, ὡς ἄρα τοὺς τριηράρχους καὶ τοὺς ἐπιβάτας τῶν Σαμίων εἰς τὴν Μιλησίων ἀγορὰν ἀγαγὼν καὶ σανίσι προσδήσας ἐφ' ἡμέρας δέκα κακῶς ἤδη διακειμένους προσέταξεν ἀνελεῖν ξύλοις τὰς κεφαλὰς συγκόψαντας, εἶτα προβαλεῖν ἀκήδευτα τὰ σώματα.*

prisonniers samiens d'une σάμαινα[1], c'est un non-sens manifeste. Plutarque d'ailleurs n'a dû faire cette erreur que parce que l'usage des parasèmes comme marques était depuis longtemps tombé en désuétude. La mention la plus récente qu'on en ait concerne le IVe siècle avant notre ère.[2] Cet usage caractérise les guerres inexpiables entre cités grecques, il doit avoir pris fin avec la liberté de la Grèce. Quand Lucien suggère de marquer les faux philosophes au type du renard ou du singe[3], il fait allusion à un usage aboli depuis longtemps, qu'il connaissait comme nous le connaissons nous-mêmes, par les textes attiques.

Dans ce projet de Lucien, le renard aurait marqué les intrigants et les arrivistes, et le singe les plagiaires. Ces parasèmes injurieux font songer à celui dont était marqué un Athénien mentionné par Lysias[4]: il portait le sobriquet d' *Ἐλαφόστικτος*, parce qu'il avait été esclave et qu'étant esclave, il s'était enfui et avait été repris; or, les Anciens donnaient aux esclaves marrons le surnom de «cerfs»[5]; on peut donc admettre que l'individu en question, une fois repris, avait été marqué par son maître au type du cerf. — Telle est l'explication proposée par Dittenberger.[6] Mon savant maître, Paul Wolters[7], l'a contestée: il pense que le sobriquet en question fait allusion à un tatouage dionysiaque au type du faon, et il

---

[1] *Id.*, XXVI. Cf. Kock, *Com. att. fr.*, t. I, p. 408; Duncker, *Gesch. des Altertums*, t. IX, p. 207; Busolt, *Griech. Geschichte*, t. III, p. 548.

[2] Vitruve, II, 8: *Artemisia, Rhodo capta, principibus occisis, tropaeum in urbe Rhodo suae victoriae constituit, aeneasque duas statuas fecit, unam Rhodiorum civitatis, alteram suae imaginis, eam ita figuravit· Rhodiorum civitati stigmata imponentem.*

[3] *Piscator*, ch. 46, p. 613: *ἐπὶ τοῦ μετώπου στίγματα ἐπιβαλέτω ἢ ἐγκαυσάτω κατὰ τὸ μεσόφρυον· ὁ δὲ τύπος καντῆρος ἔστω ἀλώπηξ ἢ πίθηκος.*

[4] XIII, 19. Cf. *Philologus*, 1895, p. 733 et 1903, p. 125 (Crusius)

[5] Festus, p. 343 Müller: SERVORUM DIES *festus vulgo existimatur Idus Aug. quod eo die Ser. Tullius, natus servus, aedem Dianae dedicaverit in Aventino, cuius tutelae sint cervi, a quorum celeritate vocant servos.*

[6] *Hermes*, 1902, p. 299. [7] *Ibid.*, 1903, pp. 265—273.

rappelle, à l'appui de son opinion, les nombreux vases peints où l'on voit des Ménades tatouées, sur le bras ou la jambe, de l'image d'un faon ou d'un chevreau. Mais, outre qu'il faut distinguer, ce semble, entre le cerf, ἔλαφος, et le chevreau, ἔριφος, je remarquerai que les représentations alléguées ne concernent que les femmes, et que le tatouage dionysiaque du sexe fort paraît avoir été au type de la feuille de lierre[1]; celui des femmes était au type de l' ἔριφος, parce que, pendant la Bacchanale, c'étaient les femmes seules, loin du regard des hommes, qui déchiraient tout vivant et mangeaient tout cru l' ἔριφος mystique. Les tatouages dionysiaques du chevreau et de la feuille de lierre, réservés chacun à l'un des sexes, semblent prouver l'existence chez les Thraces de *sex-totems*, comme on en a signalé chez les Australiens.[2] Si ces remarques sont justes, le sobriquet Ἐλαφόστικτος, étant porté par un homme, ne semble pas devoir être expliqué comme le fait Wolters, et je crois qu'il faut se rallier à l'hypothèse de Dittenberger.

III

Le tatouage est un art déchu. Il date du premier âge de l'humanité. Dans ce temps-là, il n'était pas ce qu'il est devenu depuis, un moyen d'agrémenter la peau humaine. Son origine ultime est à chercher, par de là les raisons d'ordre artistique, sociologique et religieux, dans le tréfonds des rites de la magie médicale. Le docteur Fouquet (du Caire) a relevé des traces non douteuses de tatouage médical[3] sur la momie de la dame Amaunît, prêtresse d'Hathor à Thèbes sous la XIe dynastie[4]; et il a montré que le tatouage comme moyen de théra-

[1] Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 96—98.

[2] Frazer, *Le totémisme* (Paris, 1898), p. 72—75.

[3] *Archives d'anthropologie criminelle*, 1898, pp. 270—279.

[4] Trouvée en 1891 par Grébaut dans une tombe inviolée de Déir-el-Bahari. Cf. Maspéro, *Guide to the Cairo Museum*, Le Caire, 1908, p. 536, n° 115: „Mummy of the lady Amaunît. . . She was tatooed".

peutique est encore pratiqué en Egypte par les indigènes, tant chrétiens que musulmans. Ce travail du docteur Fouquet me semble un coup de sonde jeté dans l'abîme des origines. Je m'empresse d'ajouter que, dans la pensée des primitifs, la médecine et la magie ne se distinguant pas l'une de l'autre, ils ont dû pratiquer le tatouage non seulement d'une façon curative, pour donner issue aux forces mauvaises établies dans le corps du malade, mais aussi d'une façon préventive, pour empêcher la maladie d'entrer dans le corps de l'homme bien portant. Dans ce dernier cas, le tatouage devait représenter soit une figure schématique, à laquelle la magie avait attribué une valeur prophylactique (le cercle, par exemple), soit un objet réel, dans lequel on croyait que s'incarnait le divin. L'image, comme le nom, équivaut, pour la magie, à l'objet ou à l'être qu'elle représente: poignarder le volt, c'est poignarder la personne dont il est le substitut; inversement, l'homme qui portait tatoué sur sa peau l'image, ou le symbole, ou le nom du dieu qu'il adorait, portait ce dieu incorporé en lui, et par cette sorte de communion, se trouvait prémuni; marqué du signe d'un dieu, il était la chose de ce dieu, celui-ci le préservait contre les maux possibles. Que par suite le tatouage religieux soit devenu une marque de servitude et de punition, cela s'explique aisément: la marque divine était mise sur les prisonniers de guerre, parce que le dieu était censé les avoir pris, sur les criminels, parce qu'il était censé les avoir punis. Eux aussi, prisonniers et criminels, étaient la chose du dieu, mais en un autre sens que tantôt. La marque de consécration participait de l'ambiguité générale des choses divines: dans certains cas, elle avait la valeur d'un talisman; dans d'autres, c'était un signe indélébile de dégradation.

Les primitifs pratiquaient sur leur propre corps des opérations dont l'idée fait frémir la sensibilité des hommes d'aujourd'hui. Il semble que la douleur physique fût supportée

beaucoup plus aisément par les habitants des cavernes qu'elle ne l'a été depuis. Un lecteur qui n'aime pas les promenades „au jardin des supplices" n'étudiera pas sans frisson les travaux de Broca sur la trépanation néolithique[1] et de Manouvrier sur le *T sincipital* des crânes trouvés dans les allées couvertes de Seine-et-Oise.[2] Bien des modes et pratiques en honneur chez les sauvages, percement et étirement du lobe de l'oreille et de la lèvre inférieure, ablation des canines, etc., remontent sans doute à une époque extrêmement reculée. De tant de supplices que s'infligeaient volontairement les hommes des temps très anciens, le moins terrible, quoiqu'il ne fût ni sans douleur ni sans danger[3], était encore le tatouage. Il semble avoir été fort en vogue dans la Grèce préhellénique.[4] Certaines tombes des Cyclades ont fourni des alênes à manche de pierre et à tige de cuivre, dans lesquelles les antiquaires Scandinaves, si experts à interpréter les débris de l'industrie préhistorique, ont reconnu des instruments de tatoueurs, ana-

[1] Broca, *Comptes rendus du VIIIe Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques* (Budapest), p. 166. Cf. Déchelette, *Manuel*, t. I, p. 478.

[2] Manouvrier, *Le T sincipital*, dans le *Bull. de la soc. d'anthropologie de Paris*, 1895, p. 357. Cf. Déchelette, *Manuel*, t. I, p. 481.

[3] Lacassagne et Magitot, *art. cité*.

[4] Le travail fondamental sur cette question est celui de Blinkenberg, *Antiquités prémycéniennes*, dans les *Mémoires de la Société royale des Antiquaires du Nord*, 1896, p. 49 du tirage à part (d'où Déchelette, dans *Revue archéologique*, 1907, t. II, p. 38). Il y faut joindre les remarques de Wolters, dans l'*Hermes*, 1903, pp. 271—272. Hœrnes (*Urgeschichte von Europa*, p. 31) assure qu'un des personnages peints dans le tombeau de Séti Ier, à Bibân el-Mouloûk (Bénédite, *Egypte*, p. 539), et qui porte au bras un tatouage, représente un chef égéen (cf. Champollion, *Monuments de l'Egypte et de la Nubie*, p. 260, d'où Perrot, *Hist. de l'art*, t. I, fig. 527). En réalité, ce personnage, comme ceux qui l'accompagnent et qui semblent aussi tatoués (Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopien*, t. III, pl. 126), est un Libyen: cf. Wiedemann, dans J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Egypte*, p. 31.

logues à ceux des vieilles tombes danoises.[1] Les informes statuettes préhelléniques portent parfois des ornements incisés sur la peau nue, qui doivent représenter des tatouages[2], peut-être des tatouages médicaux.

On a vu tantôt que chez les Thraces le tatouage était probablement d'origine totémique. De même chez les Bretons, dont le corps, nous disent les auteurs, était couvert de tatouages représentant toutes sortes d'animaux.[3] On retrouve dans la mythologie grecque des indices qui donnent à penser que ces marques totémiques n'étaient pas inconnues de la Grèce préhistorique: le fils qu' Antigone avait eu d' Hæmon fut reconnu parce qu'il portait sur son corps le totem de sa tribu, qui était celle du Serpent.[4]

Dans la Grèce classique, le tatouage avait perdu tout caractère magique et religieux. Il existait, à la vérité, dans le pays de l'Œta, des paysans qu'on appelait *Κυλικράνες*, parce qu'ils portaient, marquée sur l'épaule, l'image d'une coupe, *κύλιξ*. Mais Polémon le Voyageur, par qui nous connaissons ce *παράδοξον*, avait noté que les *Κυλικράνες* n'étaient pas des Grecs: ils tiraient leur origine de la Lydie, ils étaient venus de Sardes à la suite d'Héraclès, quand celui-ci échappa à la

---

[1] Les alênes des tatoueurs danois étaient à manche d'ambre: cf. Sophus Müller, *Vor Oldtid*, p. 237; *Nordische Alterthumskunde*, p. 241.

[2] La statuette de pierre trouvée près de Sparte (Wolters, *Ath. Mitt.*, 1891, p. 51, d'où Perrot, t. VI, fig. 334) porte sur les bras des chevrons incisés.

[3] Solin, ch. XXII, p. 102 Mommsen[2]: (*Britanniam*) *partim tenent barbari, quibus per artifices plagarum figuras iam inde a pueris variae animalium effigies incorporantur, inscriptisque visceribus hominis incremento pigmenti notae crescunt: nec quicquam mage patientiae loco nationes ferae ducunt, quam ut per memores cicatrices plurimum fuci artus bibant.* Cf. Hérodien, III, 14, 13: *τὰ δὲ σώματα στίζονται γραφαῖς ποικίλων ζώων παντοδαπῶν εἰκόσιν.*

[4] Hygin, ch. LXXII, p. 76 Schmidt: *hinc Creon rex, quod ex draconteo genere omnes in corpore insigne habebant, cognovit.* Cf. Esmein, dans la *Nouvelle revue historique du droit*, 1901, p 131.

sandalocratie d' Omphale.[1] Peut-être doit-on reconnaître dans la *κύλιξ* dont ils étaient marqués un stigmate dionysiaque, et se rappeler, à propos de ces Lydiens établis dans l'Œta, que le culte de Dionysos avait ses origines non seulement en Thrace, mais en Lydie, comme Euripide le dit plusieurs fois dans les *Bacchantes*.[2]

La Grèce classique sentait trop vivement la beauté du corps humain, pour le salir des stigmates livides du tatouage. L'*Iliade*, X, 71—76, déclare le vieillard inférieur au jeune homme, pour une raison bien curieuse: quand ils sont tués l'un et l'autre et dépouillés sur le champ de bataille, le cadavre nu du jeune homme est beau à voir, tandis que celui du vieillard est une laide chose; et cette comparaison semblait aux Grecs si réconfortante pour les jeunes soldats que Tyrtée, dans un de ses poèmes guerriers, l'emprunte à Homère.[3] Qu'on se rappelle encore la légende de la double flûte: Athéna invente cet instrument, mais comme elle constate qu'il lui déforme les joues, elle le jette avec dégoût. On pourrait multiplier les preuves analogues. Ah non! ce ne sont pas les anciens Grecs qui auraient traité le corps humain de guenille et de pis encore. On devine ce qu'une race, qui avait de la beauté physique un sentiment si aigu, devait penser du tatouage: elle trouvait fort bon que les Barbares fussent tatoués, et elle tatouait ses esclaves, dont la plupart étaient des Barbares. C'est

[1] Athénée, l. XI, p. 462*a*: *Πολέμων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Ἀδαῖον καὶ Ἀντίγονόν φησιν οὕτως* (Preller, *Polemonis periegetae fragmenta*, 56)· «*Τῆς δ' Ἡρακλείας τῆς ὑπὸ τὴν Οἴτην καὶ Τραχῖνα, τῶν οἰκητόρων μεθ' Ἡρακλέους τινὲς ἀφικόμενοι ἐκ Λυδίας Κυλικράνες . . . οἷς οὐδὲ τῆς πολιτείας μετέδοσαν οἱ Ἡρακλεῶται, συνοίκους ἀλλοφύλους ὑπολαβόντες. Κυλικράνες δὲ λέγονται, ὅτι τοὺς ὤμους ἐγκεχαραγμένοι κύλικας ἦσαν.*»

[2] v. 11: *Λιπὼν δὲ Λυδῶν τοὺς πολυχρύσους γύας* et v. 464: *Λυδία δέ μοι πατρίς*. Le choeur des *Bacchantes* est composé de Lydiennes (v. 55: *λιποῦσαι Τμῶλον ἔρυμα Λυδίας*. Cf. v. 64—65: *Ἀσίας ἀπὸ γαίας | Ἱερὸν Τμῶλον ἀμείψασα θοάζω*).

[3] Fr. 8 Bergk-Hiller, v. 21—30.

la Grèce qui a consommé la décadence de l'art très antique du tatouage, en l'employant à la marque servile.

Il devait tomber depuis plus bas encore. Le tatouage, que l'humanité primitive a pratiqué pendant des millénaires pour des raisons graves, n'est plus guère aujourd'hui, dans la civilisation européenne, qu'une des modes caractéristiques de la basse pègre.[1] Chose remarquable: aucun témoignage ne nous permet d'assurer que dans l'Antiquité déjà, les criminels de profession se fissent volontairement tatouer, comme leurs pareils d'aujourd'hui. Sans doute, le sicaire d'Alexandre, tyran de Phères, était tatoué des pieds à la tête; mais cet homme était un esclave thrace, *barbarum et stigmatiam, compunctum notis Thraeciis*[2], ses tatouages relèvent de l'ethnographie, non de la criminologie. Quant au tatouage médical, il n'est attesté, chez les anciens Grecs et Romains, par aucun témoignage certain; mais peut-être les petits cercles dont est marquée la main votive de Darmstadt[3] représentent-ils des tatouages destinés à guérir une maladie de peau, comme dans un des cas observés par le docteur Fouquet: «J'ai eu l'heureuse chance, écrit-il, de relever une observation de *vitiligo* traité sans succès par le tatouage, ce qui n'a rien de surprenant, sur la main d'un Circassien de la classe aisée. L'opération, pratiquée par une *ghagariah*[4], masqua pendant quelques semaines, quelques mois au plus, les stigmates de la maladie qu'elle devait faire disparaître. La décoloration de la peau ne

[1] Voir, outre l'article de Lacassagne et Magitot, celui de Perrier (*Du tatouage chez les criminels*), dans les *Archives d'anthropologie criminelle*, 1897, p. 486 sq. Le meilleur de ce que Lombroso dit sur la question, dans son *Huomo delinquante* (voir la 2e éd. française, traduite sur la 5e éd. italienne, sous le titre *L'Homme criminel*, Paris, 1895, 2 vol. 8° avec album), est emprunté aux travaux de Lacassagne, notamment à l'article précité.

[2] *De officiis*, II, 7, § 25.

[3] Pour cette main, voir plus bas, p. 123 et pl. I, 5.

[4] Nom des femmes d'une tribu nomade, qui exercent en Egypte le tatouage et la circoncision. On les appelle aussi *Halap* „femmes d'Alep" (Fouquet, *art. cité*, p. 273).

tarda pas à gagner de proche en proche; aujourd'hui la main malade présente un îlot bleu au milieu de chaque tache blanche aux contours sinueux, soulignant la maladie au lieu de la dissimuler.»[1]

Le *στίκτης* se servait de poinçons et d'aiguilles — *ῥαφίδες*[2], *περόναι*[3], *βελόναι*[4], *acus*[5] — en fer, qui ne différaient sans doute pas beaucoup, comme forme, des outils de bronze employés par les tatoueurs de la Grèce préhistorique. Les petites piqûres faites avec ces instruments — *vulnera ferro praeparata*[6] — étaient imbibées d'une certaine encre, *μέλαν*[7]: comme dit Pétrone, elles „buvaient les lettres" de l'inscription, *litteras bibebant*. Le récit de Pétrone auquel nous empruntons ces expressions nous apprend aussi que l'esclave condamné à la marque était rasé au préalable, comme aujourd'hui encore les forçats, avec cette circonstance aggravante qu'on lui rasait non seulement la barbe et les cheveux, mais les sourcils. Parfois, on ne lui rasait qu'une moitié de la tête.[8] Le misérable, ainsi accommodé, devait être hideux. Une fois marqué, on lui rivait aux pieds la double boucle[9] — *πέδαι*, *compedes* — pour

---

[1] Fouquet, *art. cité*, p. 278, fig. 24.

[2] Hérondas, V, 66. Epiphane, *Πανάριον*, XXVII (Migne, *P. G.*, XLI, 372).

[3] Cléarque de Soloi, dans Athénée, l. XII, p. 524*d*.

[4] Eupolis, *Ταξίαρχοι*, fr. 259 Kock: *Ἐγὼ δέ γε στίξω σε βελόναισιν τρισίν*.

[5] Prudence, *Stephan.*, X, 1076. [6] Pétrone, p. 106.

[7] Hérondas, V, 66; Aétios, VIII, 12.

[8] Pétrone, p. 103: *mercennarius meus tonsor est; hic continuo radat utriusque non solum capita, sed etiam supercilia.* Artémidore, *Oneirocr.*, I, 21, p. 23 Hercher: *ὁπότερον δ'ἂν τῆς κεφαλῆς μέρος ψιλὸν ἔχῃ τις οὐκ ὢν εὐσυνείδητος, κατακριθήσεται τὴν εἰς ἔργον δημόσιον καταδίκην · τοῦτο γὰρ κἀκεῖ παράσημόν ἐστι τοῖς καταδικαζομένοις. Cypriani epist. LXXVII,* ad Nemesianum et ceteros martyras in metallo constitutos, p. 159 Baluze (cf. p. 161): *semitonsi capitis capillus horrescit.* Cf. Mommsen, *Droit pénal romain*, trad. Duquesne, t. III, p. 244.

[9] Je traiterai de la double boucle comme punition servile dans la *Rev. ét. anc.*, 1911, 2e fascicule („Le châtiment de l'Hellespont par Xerxès").

l'empêcher de fuir, et on l'expédiait au *ξήτρειον*[1], à l'ergastule, au moulin ou aux mines[2]: c'étaient les travaux forcés.[3]

L'Antiquité, pour marquer les esclaves, semble avoir employé aussi souvent le tatouage que le fer chaud. Avec celui-ci, on ne pouvait guère imprimer qu'un signe, au plus que quelques lettres.[4] Le tatouage permettait de marquer un bien plus grand nombre de caractères. Un *στίκτης* qui savait son métier pouvait aisément inscrire sur l'*album* de la peau humaine des caractères qui ne fussent pas sensiblement plus grands que les lettres onciales des manuscrits.

Hérondas[5] et Pétrone[6] parlent d'un *ἐπίγραμμα*, Claudien[7] d'un *titulus* imprimé au front de l'esclave coupable. *L'epigramma fugitivorum* auquel fait allusion Pétrone, était une formule connue, *notum*, si connue que Pétrone n'a pas pris la peine de nous la conserver — ce qui ouvre le champ aux conjectures. Selon Pithou, l'*epigramma fugitivorum* aurait consisté en une lettre marquée au fer rouge, *Φ* ou *F*, abréviations de *φ(υγάς)*, *f(ugitivus)*. Selon Juste Lipse[8], c'était, en toutes lettres,

[1] Hérondas, V, 32 avec la note de Crusius.

[2] Athénée, l. VI. p. 272e: *καὶ αἱ πολλαὶ δὲ αὗται ἀττικαὶ μυριάδες τῶν οἰκετῶν δεδεμέναι εἰργάζοντο τὰ μέταλλα.*

[3] „La flétrissure, ou marque au fer chaud, est presque toujours jointe à celle des galères", écrivait Jousse en 1771 (*op. l.*, t. I, p. 52).

[4] En France, au XVIIIe siècle, la *Déclaration* du 4 mars 1724, art. 1, 3 et 5, prescrivait de marquer les voleurs d'un V; et les condamnés aux galères, des lettres GAL (Jousse, *op. l.*, t. I, p. 57). En Lorraine, les voleurs nocturnes étaient marqués des lettres *VN*. L'article 20 du code pénal de 1810 s'exprime ainsi: »Quiconque aura été condamné à la peine des travaux forcés à perpétuité, sera flétri sur la place publique par l'application d'une empreinte avec un fer brûlant sur l'épaule droite . . . Cette empreinte sera des lettres *T P* pour les coupables condamnés aux travaux forcés à perpétuité, de la lettre *T* pour les coupables condamnés aux travaux forcés à temps, lorsqu'ils devront être flétris. La lettre *F* sera ajoutée dans l'empreinte si le coupable est un faussaire.«

[5] V, 77—9: *ἐπείπερ οὐκ οἶδεν | Ἄνθρωπος ὢν ἑωυτόν, αὐτίχ' εἰδήσει | Ἐν τῷ μετώπῳ τὸ ἐπίγραμμα ἔχων τοῦτο.* [6] P. 103 et 106.

[7] *In Eutropium*, II, 344—5: *Iura regunt, facies quamvis inscripta repugnet | Seque prodat titulo.* [8] *Electorum* l. II, c. 15.

inscrite par tatouage, une formule comme *cave a fugitivo*. Selon un scholiaste d'Eschine[1], c'était la formule *κάτεχέ με, φεύγω*. Selon Pignori[2], c'était une formule analogue à celle des carcans d'esclaves fugitifs: *tene me quia fugi, et revoca me domino meo*. Je crois qu'il faut adopter l'hypothèse de Pignori, et même la pousser plus loin. Les inscriptions des carcans d'esclaves ou des bulles de carcan[3] peuvent nous donner idée des *epigrammata* imprimés au front des esclaves fugitifs, parce que le carcan et la marque répondaient au même besoin: l'esclave ne pouvait pas plus enlever celui-là qu'effacer celle-ci. Tous les colliers d'esclaves connus jusqu' à présent portent des inscriptions latines et datent de l'Empire: on peut donc attribuer aux Romains la substitution du carcan à la marque. Cette substitution s'explique-t-elle, comme le suggère Wolters[4], par un progrès des sentiments d'humanité? On le voudrait; mais je crains que le progrès n'ait surtout consisté en ceci, que le collier ne gâtait pas l'esclave; si le maître voulait vendre son esclave, il n'avait qu' à lui enlever le carcan, pour faire disparaître le motif de dépréciation que constituait la fâcheuse inscription; ce qui n'était pas possible avec la marque.

---

[1] Ad II, 79 (*Oratores attici* de Didot, t. II, p. 504): *οἱ φυγάδες τῶν δούλων ἐστίζοντο τὸ μέτωπον, ὅ ἐστιν ἐπεγράφοντο· „κάτεχέ με, φεύγω.“* Dans les *Fugitivi* de Lucien, ch. 31, lorsque le *δεσπότης* rattrape son esclave fugitif, son premier mot est: *Ἔχω σε, ὦ Κάνθαρε.*

[2] *De servis*, col. 1144 sq. (*Gruevii et Gronovii antiquitates*, suppl. t. III).

[3] Les inscriptions ont été réunies et commentées naguère par Dressel, *CIL*, XV, nos 7171 — 99 (adde Marucchi, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1902, p. 126 et Merlin, *C. R. Acad. Inscr.* 1906, p. 366 = *Cat. du musée Alaoui*, suppl., Paris, 1908, p. 138, no 59, pl. LXXI, 1: la bonne explication de ce collier me semble avoir échappé à M. Merlin; je me rallie de celle de Schulten, *Arch. Anzeiger*, 1907, p. 166: il s'agit d'une esclave qui était fille publique et qui portait le nom d'*Adultera*), sous le titre: *Collaria servorum et canum fugitivorum*; il n'y a en effet aucune différence essentielle entre les inscriptions de l'une et de l'autre sorte; et cette constatation en dit long, ce semble, sur l'esclavage à Rome.

[4] *Hermes*, 1903, p. 267, n. 1: «der spätere, humanere Ersatz des Brandmals durch Halsband».

En tout cas, l'hypothèse de Pithou ne semble pas heureuse; elle est contredite par le texte même de Pétrone. Eumolpe, pour grimer Encolpe et Giton en esclaves, leur barbouille au travers du visage, en lettres énormes, l'inscription des fugitifs: *implevit Eumolpus frontes utriusque ingentibus litteris et notum fugitivorum epigramma per totam faciem liberali manu duxit.* L'exagération est plaisante: en réalité, l'inscription n'occupait que le front, et elle était en lettres assez petites, parce qu'elle était assez longue. Zonaras nous a conservé l'*ἐπίγραμμα* que l'empereur Théophile (829—842) fit tatouer au front de deux fanatiques iconolâtres, Théophane et Théodore: elle n'a pas moins de 12 vers iambiques.[1] Et pourtant, une loi de Constantin, insérée aux codes de Théodose[2] et de Justinien[3],

[1] *Annales*, ed. Paris., t. II, p. 146 = t. III, p. 409 Dindorf: *οὗτος καὶ τοὺς αὐταδέλφους ἄμφω, τὸν Θεοφάνη τε καὶ Θεόδωρον τοὺς ὁμολογητάς, ἐλέγξαντας τὴν ἐκείνου δυσσέβειαν, ἐκ ῥήσεων προφητικῶν τε καὶ γραφικῶν, πρῶτον μὲν σφοδρῶς κατηκίσατο, εἶτα καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν κατέστιξε, καὶ ταῖς στιγμαῖς μέλαν ἐπέχεε, γράμματα δ' ἐτύπου τὰ στίγματα· τὰ δ' ἦσαν ἴαμβοι οὗτοι·*

Πάντων ποθούντων προστρέχειν πρὸς τὴν πόλιν,
Ὅπου πάναγνοι τοῦ Θεοῦ Λόγου πόδες
Ἔστησαν εἰς σύστασιν τῆς Οἰκουμένης
Ὤφθησαν οὗτοι τῷ σεβασμίῳ τόπῳ,
Σκεύη πονηρὰ δεισιδαίμονος πλάνης,
Ἐκεῖσε πολλὰ λοιπὸν ἐξ ἀπιστίας
Πράξαντες αἰσχρὰ δεινὰ δυσσεβοφρόνως.
Ἐκεῖθεν ἠλάθησαν ὡς ἀποστάται,
Πρὸς τὴν πόλιν δὲ τοῦ κράτους πεφευγότες,
Οὐκ ἐξαφῆκαν τὰς ἀθέσμους μωρίας.
Ὅθεν γραφέντες ὡς κακοῦργοι τὴν θέαν.
Κατακρίνονται καὶ διώκονται πάλιν.

[2] Const. 2 *Cod. Theod.* IX, 40: *Imp. Constantinus A(ugustus) Eumelio: Si quis in ludum fuerit vel in metallum pro criminum deprehensorum qualitate damnatus, minime in eius facie scribatur, cum et in manibus et in suris possit poena damnationis una scriptione comprehendi: quo facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur. Dat. XII Kalendas april. Cabilluno, Constantino A. IV et Licinio IV coss.* (a. D. 315).

[3] Const. 17 *Cod. Just.* IX, 47 (et non XIII, 47, 17, comme le dit Chapot ap. *Dict. des antiq.*, art. *Servi*, p. 1278, note 8).

défendait de flétrir la face humaine, »cette face formée à la ressemblance de la Beauté divine«. »Donc, malheur à toi, tyran! s'écriait cinquante ans plus tard, sous Léon le Sage (886–911), le jurisconsulte Théodore, dans une scholie[1] à cette loi de Constantin — malheur à toi, qui as fait marquer le front de ces saints!«

On comprend maintenant pourquoi l'inscription d'Epidaure emploie indifféremment les mots *γράμματα* ou *στίγματα* pour désigner les marques de Pandare et d'Echédore; et l'on s'explique la pointe de l'épigramme de Martial, II, 29, *splenia tolle. leges*, ou des expressions comme *litterae*[2], *inscriptiones frontis*[3] «marques», *litteratus*[4], *inscriptus*[5] «esclave de marque», *scribere*, *inscribere* «marquer». *Litteratus* se trouve pour la première fois dans Plaute, qui sans doute l'a calqué du grec. Aristophane déjà, dans les *Babyloniens*, avait parlé d'esclaves *πολυγράμματοι*.[6] La comédie en effet, à Rome[7] comme en Grèce, s'est souvent

[1] *Βασιλικά*, LX, 51 § 54 (t. V, p. 874 Heimbach): *Οὐαί σοι τοίννν, ὦ τύραννε, ὅτι τὸν ἅγιον Θεόδωρον καὶ Θεοφάνην ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτῶν μετώποις ἔστιξας.* Cité par J. Godefroy, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis* (Lyon, 1665), t. III, p. 295. Il y a du reste une faute d'impression dans la référence de Godefroy: au lieu de *Basil. l. LX, tit. 51*, l'imprimeur a mis *tit. 5*.

[2] Valère Maxime, VI, 8, § 7: *inexpiabili litterarum nota.*

[3] Sénèque, *De ira*, III, 3.

[4] Plaute, *Casina*, II, 6, 49: ST. *Hoc agesis, Olympio.* OL. *Si hic litteratus me sinat.* Apulée, *Métam.* IX, p. 616 Oudendorp: *frontem litterati.*

[5] Martial, VIII, 75: *Quattuor inscripti portabant vile cadaver.* Pline, *Hist. nat.*, XVIII, 4: *nunc eadem illa vincti pedes, damnatae manus, inscriptique vultus exercent.* Juvénal, XIV, 24: *inscripta ergastula.* Gaius (*Institutes*, I, 13, commentaire de la loi Ælia Sentia; reproduit presque mot pour mot par Ulpien, *Règles*, 11): *servi . . . quibus stigmata inscripta sint.* Ausone, *Epigr.* 36, p. 325 Peiper: *Ergo notas scripto tolerasti, Pergame, vultu.* Aetios, *Tetrabibl.* II, serm. 4, c. 12: *στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα.*

[6] Fr. 64 Kock.

[7] Une comédie de Nævius, imitée d'un modèle grec dont nous ne savons rien, s'appelait *Stigmatias* (Varron, *De lingua latina*, VII, 107 Müller = Ribbeck, *Com. lat. fr.*[3], p. 21).

égayée aux dépens des esclaves de marque, mais jamais plus, semble-t-il, que dans les *Babyloniens*.[1] L'action de cette pièce se passait dans un moulin, où le choeur, composé d'esclaves barbares, tournait la meule.[2] On se rappelle le moulin décrit par Apulée: *dii boni, quales illic homunculi vibicibus lividinis totam cutem depicti dorsumque plagosum scissili centunculo magis inumbrati quam obtecti, . . . frontes litterati et capillum semirasi et pedes anulati, tum lurore deformes et fumosis tenebris vaporosae caliginis palpebras adesi* etc.[3]

Les Grecs employaient la marque pour le bétail, pour les prisonniers faits dans des guerres inexpiables, auxquels la haine du vainqueur tenait à infliger une flétrissure indélébile, *inexpiabili litterarum nota per summam oris contumeliam inusti*[4], enfin pour les esclaves.

L'usage de marquer le bétail au fer rouge était général dans l'antiquité.[5] Mais l'ancien droit ne distinguait pas entre l'animal domestique et l'esclave: l'un et l'autre n'étaient que

---

[1] Fr. 64, 79, 88, 97 Kock.

[2] Cf. Maurice Croiset, *Aristophane et les partis*, p. 65.

[3] *Métam.*, IX, p. 616.

[4] Valère Maxime, VI, 8, § 7.

[5] Grégoire de Naziance, *De baptisma*, cité dans le *Thesaurus*, s. v. σφραγίζω, col. 1626: *πρόβατον ἐσφραγισμένον οὐ ῥᾳδίως ἐπιβουλεύεται· τὸ δὲ ἀσήμαντον κλέπταις εὐάλωτον.* Voir les commentateurs de Virgile *ad Georg.*, I, 263 *aut pecori signum*; Ebbesen, *op. laud.*, p. 15—17; Bekker-Göll, *Charikles*, t. I, p. 130; Crusius, dans *Philologus*, 1903, p. 130. Un texte curieux, qui paraît avoir échappé à ces érudits, et qui devrait être cité d'abord, parce qu'il a Hésiode pour source, concerne le grand-père d'Ulysse, Autolycos, qui, comme le dit l'*Odyssée*, τ, 395—396, n'avait pas son pareil comme voleur et parjure. Cf. Hésiode, fr. 112 Rzach d'après Tzetzès *ad Lycophr.* 344 et Eudocie, *Violarium*, p. 375 et 394: *κλέπτων ἵππους τε καὶ βόας καὶ ποίμνια τὰς σφραγῖδας αὐτῶν μετεποίει καὶ ἐλάνθανε τοὺς δεσπότας αὐτῶν, ὥς φησιν Ἡσίοδος.* Voir encore Hygin, ch. CCI, avec les remarques d'Esmein, dans la *Nouvelle revue historique du droit*, 1901, p. 135. Au Moyen Age, les destriers portaient parfois les armoiries de leur propriétaire marquées sur leur robe: cf. A. Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger*, t. I, p. 500.

des instruments animés. Ce droit admettait donc que le propriétaire marquât ses esclaves comme il faisait ses bêtes.

En Egypte[1] et en Asie[2], le bétail qui appartenait aux temples était marqué au fer rouge. D'autre part, Hérodote rapporte que les esclaves fugitifs qui cherchaient asile dans un certain temple, près de Canope, y étaient marqués du symbole de la divinité égyptienne adorée en cet endroit: après quoi, devenus par cette opération la chose de la divinité, ils étaient intangibles, leur ancien maître perdait tout droit sur eux.[3] Des usages de ce genre ont-ils existé en Grèce? On peut admettre, quoique les preuves manquent, qu'en Grèce aussi les troupeaux sacrés fussent marqués au signe du dieu dont ils étaient la propriété. Mais que des esclaves, en se réfugiant dans un sanctuaire grec et en y recevant la marque du dieu, pussent échapper pour toujours aux poursuites de leurs légitimes propriétaires, c'est une hypothèse bien peu vraisemblable. Assurément, plusieurs sanctuaires helléniques ont offert asile aux esclaves[4], mais sous des réserves de droit qui devaient être fort strictement définies, si l'on en juge par le règlement des mystères d'Andanie.[5] Les Grecs n'auraient jamais concédé à leurs sanctuaires les privilèges exorbitants des temples orientaux. Si Hérodote a noté celui dont jouissait le hiéron de Canope, c'est, je pense, qu'il ne connaissait rien de pareil en pays hellénique.

---

[1] Wiedemann, *Herodotos IIes Buch*, p. 183.

[2] Plutarque, *Lucullus*, 24: *βόες ἱεραὶ νέμονται Περσίας Ἀρτέμιδος, ἣν μάλιστα θεῶν οἱ πέραν Εὐφράτου βάρβαροι τιμῶσι . . . χαράγματα φέρουσαι τῆς θεοῦ λαμπάδα.*

[3] Hérodote, II, 133: *Ἡρακλέος ἱερόν, ἐς τὸ ἢν καταφυγὼν οἰκέτης ὁτευῶν ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱρά, ἑωυτὸν διδοὺς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἅψασθαι.* Les autres témoignages concernant l'*ἀσυλία* des temples grecs sont tous grecs et d'époque ptolémaïque (Lefebvre, dans *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1908, p. 772); les textes hiéroglyphiques n'en disent rien (Wiedemann, *op. l.*, p. 436; Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Egypte*, p. 177).

[4] Par exemple celui de Delphes: *BCH*, 1902, p. 320.

[5] Foucart, *Inscr. du Péloponnèse*, p. 173.

«Voulez-vous savoir, demande Démosthène dans son plaidoyer contre Androtion[1], la différence qu'il y a entre l'esclavage et la liberté? C'est que l'esclave expie corporellement tous ses méfaits, tandis que l'homme libre, même homicide, reste maître de son corps.» Cette doctrine explique qu'en Grèce le fouet fût appliqué aux esclaves seulement[2], et que les seuls esclaves fussent soumis à la marque: d'où l'espèce que les professeurs d'art oratoire faisaient traiter à leurs élèves et qui a dû être plaidée en effet plus d'une fois devant les tribunaux: *excusatio est aut ignorantiae, ut si quis fugitivo stigmata scripserit eoque ingenuo iudicato neget se liberum esse scisse.*[3]

Sénèque, il est vrai, raconte qu'un Macédonien s'étant conduit envers un compatriote, son bienfaiteur, avec la plus noire ingratitude, fut condamné par Philippe II à recevoir le stigmate.[4] Sénèque ne dit pas que cette flétrissure ait accom-

[1] § 55: *καὶ μὴν εἰ θέλετε σκέψασθαι τί δοῦλον ἢ ἐλεύθερον εἶναι διαφέρει, τοῦτο μέγιστον ἂν εὕροιτε, ὅτι τοῖς μὲν δούλοις τὸ σῶμα τῶν ἀδικημάτων ἁπάντων ὑπεύθυνόν ἐστι, τοῖς δ' ἐλευθέροις, κἂν τὰ μέγιστ' ἀτυχῶσιν, τοῦτό γ' ἔνεστι σῶσαι.* J'adopte, pour *κἂν τὰ μέγιστ' ἀτυχῶσιν*, la deuxième interprétation de Weil (*Les plaidoyers politiques de Démosthène*, t. II, p. 40). L'anonyme qui est l'auteur de la *pars suspecta* du *Contre Timocrate*, § 167, répète la même doctrine à peu près dans les mêmes termes.

[2] Glotz, *Les esclaves et la peine du fouet dans le droit grec* (*C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1908, p. 571).

[3] Quintilien, *Inst. orat.*, VII, 4, § 14.

[4] *De beneficiis*, IV, 37, p. 117 Hosius: *Philippus Macedonum rex habebat militem manu fortem, cuius in multis expeditionibus utilem expertus operam subinde ex praeda aliquid illi virtutis causa donaverat . . . Hic naufragus in possessiones cuiusdam Macedonis expulsus est; qui, ut nuntiatum est, accucurrit, spiritum eius recollegit . . . refecit, viatico instruxit . . . Narravit Philippo naufragium suum, auxilium tacuit et protinus petit, ut sibi cuiusdam praedia donaret. Ille quidam erat hospes eius is ipse, a quo receptus erat . . . Philippus illum induci in bona, quae petebat, iussit. Expulsus bonis suis ille non ut rusticus iniuriam tacitus tulit contentus, quod non et ipse donatus esset, sed Philippo epistulam strictam ac liberam scripsit . . .* Je ne sais si les historiens ont souligné le caractère authentiquement macédonien de cette histoire. On sait en effet que les rois Macédoniens s'assuraient la fidélité de leurs leudes en leur constituant des sortes de fiefs (Plutarque, *Vie d'Alexandre*, ch. 15, p. 293

pagné, pour le personnage en question, la perte de la liberté: voilà donc un exemple d'ingénu condamné à la flétrissure. — Oui, mais ce cas ne nous concerne pas: il s'est produit hors de la Grèce, en Macédoine, du temps de Philippe II, et nous ne parlons en ce moment que de droit grec et romain. — Il est vrai encore que Platon voudrait voir marquer au front et aux mains l'étranger coupable de sacrilège, même si cet étranger est un homme libre[1]; et peut-être en allait-il ainsi dans quelques villes grecques. Mais c'est là une exception qui, comme on dit, confirme la règle. Platon en effet veut aussi que le sacrilège reçoive un nombre illimité de coups de fouet[2], autant qu'il plaira au magistrat: l'énormité du crime explique cette prescription, inusitée tout au moins à Athènes, où l'esclave ne devait pas recevoir plus de cinquante coups[3]; elle explique aussi la prescription de marquer l'étranger coupable de sacrilège même si c'est un homme libre.

En général donc, les gens qu'on marquait étaient des esclaves, non pas tous les esclaves, mais les pires, surtout les esclaves marrons (*δραπέται*)[3], et ceux qui se refusaient aux caprices

---

Sintenis[2]; Dittenberger, *Sylloge*[2], n° 178; cf. Duchesne, *Mission au Mont Athos*, p. 71, et Kärst, *Gesch. des hellenist. Zeitalters*, t. I, p. 125): ainsi s'explique que Néarque, qui était d'origine crétoise (Diodore, XIX, 69, 1; Arrien, *Ind.*, XVIII, 10; *Sylloge*[2], n° 916), fût qualifié de *Αηταῖος* dans les *Μακεδονικά* de Théagène (cf. Etienne de Byzance, *s. v.* *ΑΗ'ΤΗ*): il avait dû recevoir à Lété un fief de ce genre. Fowler (*The sources of Seneca „De Beneficiis"*, dans les *Proceedings of the Amer. Philol. Association*, XVII, 1886), estime que la source principale du *Traité des bienfaits* est le stoïcien Hécaton de Rhodes (sur lequel cf. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892, p. 14): Hécaton avait dû trouver l'histoire ci-dessus dans quelque auteur du IVe siècle, péripatéticien ou historien, qui était bien renseigné sur la Macédoine.

[1] *Lois*, IX, p. 854 d: *ὃς δ'ἂν ἱεροσυλῶν ληφθῇ, ἐὰν μὲν ᾖ δοῦλος ἢ ξένος, ἐν τῷ προσώπῳ καὶ ταῖς χερσὶ γραφεὶς τὴν συμφορὰν καὶ μαστιγωθεὶς ὁπόσας ἂν δόξῃ τοῖς δικασταῖς, ἐκτὸς τῶν ὅρων τῆς χώρας γυμνὸς ἐκβληθήτω.* [2] Glotz, *mémoire cité*, p. 578.

[3] Aristophane, *Oiseaux*, 760: *Εἰ δὲ τυγχάνει τις ὑμῶν δραπέτης ἐστιγμένος.* Lucien, *Timon*, § 17: *ὥσπερ στιγματίας δραπέτης πεπεδημένος.*

du maître. Dans un mime d'Hérondas, une dame dans le genre de la femme de Putiphar, jalouse de son bel esclave Gastron, qui s'est permis une coucherie avec une autre qu'elle[1], fait quérir le tatoueur: qu'il vienne vite, avec ses aiguilles et son encre, pour marquer le coupable au front! De cette saynète, de cette »tranche de vie« (*μῖμος βιολόγος*), qui jette un jour si cru sur les moeurs d'Alexandrie, on rapprochera ce précepte des *Φωκυλίδεια*[2]:

Στίγματα μὴ γράψῃς ἐπονειδίζων θεράποντα[3],

car les recherches de Jacob Bernays ont établi que les *Φωκυλίδεια* sont un pseudépigraphe juif, écrit à Alexandrie probablement, dans la deuxième moitié de la période hellénistique, c'est-à-dire à l'époque même d'Hérondas. On y voit poindre l'aube de la morale future: le sentiment de l'égalité, de la dignité humaine, s'y affirme. C'est le même sentiment, si l'on veut, qui s'affirmera plus tard dans la loi de Constantin: *facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur.*[4] Mais comme le précepte du Juif alexandrin, sous sa forme purement laïque et humaine, a pour nous, modernes, un autre accent! Et qu'il est plus catégorique! La loi de

---

Clément d'Alexandrie, *Paedag.*, III, 2, § 5, p. 242 Stählin: *ὡς γὰρ τὸν δραπέτην τὰ στίγματα, οὕτω τὴν μοιχαλίδα δείκνυσι ἀνθίσματα.* Etc.

[1] Je dis les choses telles qu'elles sont, puisqu'on s'y est mépris: »Un mime d'Hérondas, écrit Chapot, dans le *Dict. des antiq.*, art. *Servi*, p. 1271, met en scène la dureté d'un maître bien vite apaisé.«

[2] Dans le passage de Juvénal, XIV, 21—22 (*Tunc felix, quoties aliquis tortore vocato | Uritur ardenti duo propter lintea ferro*), il ne s'agit pas de marque au fer rouge, mais d'une variété de supplice, dont il est question dans Cicéron, *In Verrem*, V, 63, et *Topic.*, 20, et dans Sénèque, *De Ira*, III, 3.

[3] Vers 225 de l'édition de Bernays dans l'appendice de son mémoire *Ueber das phokylideische Gedicht* (*Gesammelte Abhandlungen*, t. I, p. 261; cf. p. 246). Sur le Pseudo-Phocylide, voir encore Renan. *Histoire d'Israël*, t. IV, p. 260.

[4] *Code Théod.*, IX, 47, 17. Je n'ai pas vu les anciennes dissertations d'Ernst Tenzell, *De stigmatibus in facie* et de Sam. Fried. Willenberg, *De stigmate in facie non scribendo.*

Constantin défend de flétrir la face de l'homme; mais comme elle ne dit rien du reste du corps, le Roi de France et le Pape feront marquer sur l'épaule du misérable l'un sa fleur de lis et l'autre les clefs du ciel.

A Rome, sous la République, l'homme libre coupable de *Kalumnia* était, dit-on, puni de la marque: on lui imprimait au front la lettre K, avec le fer rouge.[1] Cette pénalité, qui entraînait l'infamie, tomba en désuétude sous l'Empire. Par contre, les Empereurs firent plus d'une fois marquer des ingénus condamnés aux travaux forcés[2]: c'est que ceux-ci, du fait même de leur condamnation, perdaient la liberté, devenaient esclaves de l'Etat, *servi poenae*. Il faut descendre jusqu'au commencement du Moyen Age pour trouver des cas d'ingénus flétris de la marque sans être condamnés à la servitude et aux travaux forcés.[3]

Le droit grec en général, surtout le droit attique, semble avoir été plus soucieux des égards dûs à l'homme libre et à l'esclave né dans la liberté. Diodore signale comme l'une des causes de la guerre servile d'Eunus, qui vers 140—130 avant notre ère dévasta la Sicile, la barbarie de certains grands propriétaires, qui avaient fait marquer des esclaves nés libres.[4]

---

[1] Cf. Humbert, article CALVMNIA dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

[2] Suétone, *Caligula*, 27: *multos honesti ordinis, deformatos prius stigmatum notis, ad metalla et ad munitiones viarum aut ad bestias condemnavit.* — Pontius, *Vita et passio S. Cypriani* (Baluze, *Cypriani opera*, col. CXXXVIII): *quis denique tot confessores, frontium notatarum secunda inscriptione signatos*, allusion à un passage de la fameuse lettre de Cyprien aux confesseurs travaillant comme forçats dans les mines de Sigus en Numidie (Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. II, p. 248, d'où Schanz, *Röm. Litt.*[2], t. III, p. 357).

[3] Opilion et Gaudens, expulsés de Ravenne sur l'ordre de Théodoric, cherchent asile dans une église de cette ville: *edixit (Theodoricus) uti ni intra praescriptum diem Ravenna urbe decedant, notas insigniti frontibus pellerentur* (Boèce, *Consol.*, I, 4, p. 13 Peiper).

[4] Diodore, l. XXXIV, ch. 2, § 1, 27, 36.

La servitude, à ceux-ci, était infiniment plus douloureuse qu'aux autres: le plus récent poète de l'*Anthologie* l'a bien senti:

L'ESCLAVE

Tel, nu, sordide, affreux, nourri des plus vils mets,
Esclave — vois, mon corps en a gardé les signes —
Je suis né libre au fond du golfe aux belles lignes
Où l'Hybla plein de miel mire ses bleus sommets . . .[1]

Un esclave né dans la liberté gardait en général l'espérance d'être racheté; et souvent il lui arrivait de l'être. C'était donc le fait d'un maître barbare que d'abuser du passage d'un homme par la servitude pour lui infliger ce que Bias le cynique, dans son étonnante autobiographie, appelait *τῆς τοῦ δεσπότου πικρίας σύμβολον*.[2] Mais étant donné la douceur générale des mœurs grecques, je ne puis croire que les esclaves stigmatisés sans l'avoir mérité fussent bien nombreux. Un maître, d'ailleurs, devait y regarder à deux fois avant d'infliger la marque, car elle gâtait le physique de l'esclave et dépréciait sa valeur en le classant pour toujours parmi les mauvais sujets.

C'était donc, en général, une fâcheuse recommandation que de porter stigmates, de même que sous l'Ancien Régime d'être fleurdelisé — avec cette différence aggravante que la fleur de lis, imprimée sur l'épaule, conformément à la loi de Constantin, ne se voyait pas, tandis que les stigmates étaient imprimés sur le front. Même quand il avait réussi, d'une façon ou d'une autre, à sortir de la servitude, le *στιγματίας* continuait à sentir les effets de sa flétrissure. Nous ne sommes pas informés sur les dispositions que les diverses législations de la Grèce pouvaient contenir à cet égard, mais nous pouvons nous en faire idée

[1] J. M. de Hérédia, *Les Trophées*.

[2] Diogène de Laërte, IV, 7, § 1: *ἐμοὶ ὁ πατὴρ μὲν ἦν ἀπελεύθερος, τῷ ἀγκῶνι ἀπομυσσόμενος — διεδήλου δὲ τὸν ταριχέμπορον — γένος Βορυσθενίτης, ἔχων οὐ πρόσωπον ἀλλὰ συγγραφὴν ἐπὶ τοῦ προσώπου, τῆς τοῦ δεσπότου πικρίας σύμβολον · μήτηρ δὲ οἵαν ὁ τοιοῦτος ἂν γήμαι, ἀπ' οἰκήματος*. Cette fille en maison s'appelait Olympie (Athénée, XIII, p. 592a). Cf. v. Arnim, dans Pauly-Wissowa, V, 483.

par celles du droit romain. Nous connaissons par les commentaires de Gaius[1] et d'Ulpien[2], une loi Ælia Sentia, qui définissait la condition des affranchis *dedititii:* „Sont parmi les *dedititii* les affranchis, quelle que soit la façon dont ils ont obtenu l'affranchissement, qui, durant leur esclavage, ont été punis de la double boucle et de la marque[3]; ou qui, à raison d'un délit, ont été torturés et jugés coupables; ou que leur maître a livrés pour combattre dans l'amphithéâtre; ou qu'il a enfermés dans une école de gladiature ou jetés en prison.« La condition de *dedititius* étant la pire qu'un affranchi pût connaître (*pessima libertas*, dit Gaius, I, 26), on comprend que les anciens esclaves qui avaient mérité, pendant leurs années de servitude, le châtiment de la marque, figurassent en tête de cette énumération des *dedititii*.

IV

Revenons maintenant à nos deux compères, Echédore et Pandare. C'étaient deux Grecs auxquels «était arrivé malheur». Ils avaient été esclaves en Grèce, quoique Grecs. Platon voudrait que les Grecs n'eussent point d'esclaves grecs[4], mais ce voeu n'a jamais été entendu, et Platon lui-même a connu la servitude à Egine. Mais autre chose était d'avoir été esclave comme Platon, et esclave de marque comme Echédore et Pandare. Ou peut-être nos deux personnages avaient-ils mérité la marque comme sacrilèges. De toute façon, ils devaient tenir à faire peau neuve. Et comme l'art humain était impuissant

[1] *Instit.*, I, 13. [2] *Règles*, 11.

[3] *Qui servi a dominis poenae nomine vincti sint quibusve stigmata inscripta sint.* Je montrerai ailleurs (*Rev. ét. anc.*, 1911, 2e fascicule: »La légende du châtiment de l'Hellespont par Xerxès«) que la double boucle et la marque sont des châtiments serviles qui n'allaient guère l'un sans l'autre, de même que dans notre ancien droit, »la flétrissure ou marque avec le fer chaud était presque toujours jointe à celle du fouet ou à celle des galères et ne se prononçait presque jamais seule« (Jousse, *op. cit.*, t. I, p. 57).

[4] *Rép.*, V, p. 469b: *μηδὲ Ἕλληνα ἄρα δοῦλον ἐκτῆσθαι αὐτούς.*

à enlever les marques du cautère, ils eurent recours au dieu d'Epidaure. Il exauça l'un, mais aggrava le cas de l'autre, parce que l'un avait voulu lui payer ses honoraires, tandis que l'autre se les était frauduleusement appropriés. De même, à Athènes, quand Néocleidès, un homme politique connu par ses malversations, était allé dormir dans l'abaton d'Asclépios pour obtenir la guérison de sa chassie[1], le dieu avait exprès aggravé son cas, sous prétexte de le guérir:

Τὸν δὲ Νεοκλείδην μᾶλλον ἐποίησεν τυφλόν.[2]

Que penser du double *ἴαμα* de Pandare et d'Echédore? Que retenir de cette histoire grecque?

Les stèles des guérisons étaient affichées dans le sanctuaire, elles offraient aux visiteurs des échantillons du savoir-faire du Dieu, soigneusement choisis par les prêtres. Il est plaisant qu'elles lui attribuassent, entre autres pouvoirs, celui de débarrasser les *στιγματίαι* de leur marque d'infamie: singulière clientèle que celle-là!

Ici, quelques observations sur les noms de nos deux miraculés ne seront pas hors de propos.

Le second est-il bien un nom? Le mot *δῶρον* a souvent le sens d'»offrande«, et le verbe *ἔχειν* le sens de »garder«. Ce serait une harmonie préétablie bien surprenante qu'un homme qui avait voulu *garder* pour lui une *offrande* destinée au dieu d'Epidaure s'appelât justement Echédore. Le prêtre qui inventa cette histoire pieuse dut choisir, pour désigner le triste personnage qui en était le héros, un nom transparent, du genre des surnoms ou sobriquets dont le Dieu lui-même gratifiait les gens qui lui avaient fait tort, par exemple les libres penseurs: *ὅτι τοίνυν ἔμπροσθεν ἀπίστεις αὐτοῖς οὐκ ἐοῦσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω τὸ „Ἄπιστος“ ὄνομα.*[3]

---

[1] *Νεοκλείδης ὁ γλάμων* (Aristophane, *Ecclesiaz.*, 398).

[2] *Ploutos*, 747. Cf. Weinreich, *op. laud.*, p. 96.

[3] Première stèle des *Ἰάματα*, l. 32—34.

Pandare aussi est un nom étrange. On peut feuilleter les *indices* des recueils épigraphiques et les prosopographies, on n'en trouvera pas d'exemple. Et pour cause! Un Grec ne devait pas plus être tenté d'appeler son fils *Πάνδαρος* que nous n'appellerions un enfant Judas ou Ganelon. Pandare était dans la légende grecque le type du fourbe[1], son nom était synonyme de parjure.[2] Les honnêtes professeurs, vengeurs de la bonne foi par Pandare si souvent offensée, expliquaient à leurs jeunes élèves que ce nom signifiait *ὁ πάντα δράσας ἕνεκα κέρδους καὶ πλεονεξίας*.[3]

Bien naïfs serions-nous si nous tenions Echédore et Pandare pour des personnages historiques. L'inscription a beau nous assurer que l'un des deux était de Thessalie: nombre de récits légendaires contiennent des précisions de ce genre, sans que l'historicité du récit ou des personnages en soit pour autant garantie. Sans doute, plus d'un miracle relaté dans les stèles d'Epidaure a son origine dans quelque ex-voto, statuette[4] ou *πίναξ*.[5] Mais rien n'interdit de penser que d'autres ont été inventés de toutes pièces, par les prêtres. Si celui dont nous parlons est de ce nombre, il est possible d'expliquer que Pandare y soit donné pour Thessalien. Dans le *Ploutos* d'Aristophane, la déesse Pauvreté demande à Chrémyle: »Quand vous m'aurez chassée, quand tout le monde aura de quoi, qui travaillera? — Les esclaves. — Mais comment aurez-vous des

---

[1] Cf. Perdrizet, *Le chien d'or de Zeus*, dans *Bull. de corr. hell.*, 1898, pp. 584—586 (résumé dans Roscher, *Lexicon*, s. v. Pandaros).

[2] Dion de Prouse, LXXIV, 15 (t. II, p. 197 Arnim): *τῶν ἀφενεστέρων Γλαύκων ἢ Πανδάρων μεσταὶ μὲν ἀγοραὶ ἀνθρώπων, μεσταὶ δὲ ἀγυιαί*. Antoninus Liberalis, XI, 1, rapporte d'après l'*Ὀρνιθογονία* de Boios, une particularité concernant Pandare, qui n'était pas faite non plus pour le rendre sympathique aux gens cultivés: *Πανδάρεος ὤκει τῆς γῆς τῆς Ἐφεσίας, ἵν' ἐστὶν νῦν ὁ Πρηὼν παρὰ τὴν πόλιν· ᾧ διδοῖ Δημήτηρ δῶρον μηδέποτε βαρυνθῆναι τὴν γαστέρα ὑπὸ σιτίων ὁπόσον ἂν πλῆθος εἰσενέγκηται*. Cf. Esmein, dans la *Nouvelle revue historique du droit*, 1901, p. 133.

[3] *Etym. Magnum*, s. *ΠΑΝΔΑΡΕΩΣ*.

[4] *Syll.*[3], 802, l. 40.

[5] *Id.*, ibid., l. 10.

esclaves? Qui voudra encore se donner le tracas d'en vendre? — Il se trouvera toujours bien, répond Chrémyle, quelque Thessalien, pour venir nous en proposer, de la part de leur syndicat de marchands d'hommes»:

Κερδαίνειν βουλόμενός τις
ἔμπορος ἥκων ἐκ Θεσσαλίας παρὰ πλείστων ἀνδραποδιστῶν.[1]

Ainsi, à la fin du Ve siècle, beaucoup d'*ἀνδραποδισταί* étaient des Thessaliens. C'est, sans doute, que la marchandise dont ils trafiquaient se trouvait aisément en Thessalie: la transformation d'un péneste en esclave devait être un fait fréquent. Les marchands thessaliens embarquaient leur bétail humain à Pagases, le port principal du pays. Le poète comique Hermippos, énumérant plaisamment dans les *Φορμοφόροι* les produits caractéristiques des diverses cités grecques, dit de Pagases qu'elle avait pour spécialité les esclaves de marque,

Αἱ Παγασαὶ δούλους καὶ στιγματίας παρέχουσιν.[2]

Y eut-il beaucoup de *στιγματίαι*, encouragés par l'exemple de Pandare, pour aller dormir dans le dortoir d'Epidaure? J'ai peine à le croire: les coquins, en général, ne sont pas des sots, et ne donnent guère dans les billevesées. Si vraiment Asclépios avait délivré les ex-esclaves de leur note d'infamie, on lui serait reconnaissant de s'être penché sur ces fronts flétris. Mais il n'y avait à Epidaure que des prêtres, bien incapables d'effacer les tares indélébiles. Les savants, il est vrai, admettent et expliquent que certains mystiques, de constitution maladive, à force de penser aux cinq plaies du Christ, soient devenus, dans une certaine mesure, des «stigmatisés»[3]; mais il est plus difficile de croire que l'imagination ait produit l'effet inverse, qu'elle ait effacé les marques de quelques *στιγματίαι*,

---

[1] *Ploutos*, 521—522.

[2] Cité par Athénée, p. 27 f (Kock, *Com. att. fr.*, t. I, p. 243).

[3] Cf. Alfred Maury, *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age*. 3e édit., pp. 355—422.

par une réaction énergique du physique sur le moral, à force de foi dans la puissance et la bonté d'Asclépios!

Pour faire peau neuve, un *στιγματίας* devait employer d'autres moyens que l'autosuggestion. Ces moyens variaient selon que les stigmates étaient des marques au fer rouge ou des tatouages. La marque au fer rouge est indélébile. Mais il était possible de lui substituer une autre cicatrice, qui, elle, n'avait rien d'infamant.[1] Ou encore, on essayait de la cacher. Certains la cachaient sous une bandelette.[2] D'autres laissaient pousser leurs cheveux et les rabattaient sur le front; et si on leur demandait pourquoi cette coiffure singulière, ils pouvaient répondre avec le Dionysos des *Bacchantes* (v. 194):

Ἱερὸς ὁ πλόκαμος· τῷ θεῷ δ' αὐτὸν τρέφω,

ils pouvaient prétendre qu'ils avaient fait à une divinité le voeu de ne pas couper leur chevelure, pour la lui offrir un jour.[3] La place du marché, à Athènes, fourmillait de ces inquiétants naziréens, c'est Diphile qui l'assure:

Ὤιμην ἐγὼ τοὺς ἰχθυοπώλας τὸ πρότερον
εἶναι πονηροὺς τοὺς Ἀθήνησιν μόνους.
Τόδε δ', ὡς ἔοικε, τὸ γένος ὥσπερ θηρίον
ἐπιβουλόν ἐστι τῇ φύσει καὶ πανταχοῦ.

[1] Lacassagne et Magitot, *art. cit.*, p. 96: »En Russie, les condamnés au bagne de Sibérie qui s'évadaient, tâchaient de faire disparaître les lettres révélatrices. Des nombreux moyens employés, la plupart consistaient à substituer à une cicatrice déjà si profonde une autre cicatrice de forme quelconque, que les évadés attribuaient toujours à la gelée«.

[2] Porphyre, *Vie de Pythagore*, 14 (p. 24 Nauck²): *Διονυσοφάνης δὲ λέγει δουλεῦσαι μὲν Ζάλμοξιν τῷ Πυθαγόρᾳ, ἐμπεσόντα δ' εἰς ληστὰς καὶ στιχθέντα . . . δῆσαι τὸ μέτωπον διὰ τὰ στίγματα.*

[3] Wilcken, *Haaropfer*, dans la *Revue coloniale internationale*, 1884; Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, new edition, p. 325; Frazer, *Pausanias*, t. IV, p. 393; Hartland, *The Legend of Perseus*, t. II, p. 215; Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, RGVV I, p. 162, notes 4 et 5; Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 13. Cf. Théodoret, *Quaest. in Levit.*, § 28, dans Migne, *P. G.*, LXXX, 337: *εἰώθασιν Ἕλληνες μὴ ἀποκείρειν τῶν παιδίων τὰς κορυφὰς ἀλλὰ μαλλοὺς ἐᾷν, καὶ τούτους μετὰ χρόνον ἀνατιθέναι τοῖς δαίμοσιν.*

Ἐνταῦθα γοῦν ἔστιν τις ὑπερηκοντικώς,
κόμην τρέφων μὲν πρῶτον ἱερὰν τοῦ θεοῦ,
ὥς φησιν· οὐ διὰ τοῦτό γ', ἀλλ' ἐστιγμένος
πρὸ τοῦ μετώπου παραπέτασμ' αὐτὴν ἔχει.[1]

Pour empêcher les *στιγματίαι* de recourir à ce pieux subterfuge, on s'avisait parfois de les marquer, non sur le front, mais entre les yeux.[2] Certains tâchaient de dissimuler quand même. Une épigramme de Martial trace la charge d'un rastaquouère qui passait sur les trottoirs de Rome, couvert de bijoux, vêtu et chaussé par les meilleurs faiseurs; chose singulière, il avait le front constellé de mouches:

Et numerosa linunt stellantem splenia frontem.
Ignoras quid sit? Splenia tolle, leges.[3]

A l'inverse de la marque au fer rouge, les tatouages étaient effaçables. Les médecins anciens avaient à cet effet des moyens[4] dont plusieurs, au dire des gens compétents[5], ne diffèrent pas sensiblement de ceux qu'on emploierait aujourd'hui. Lucien y fait allusion.[6] Martial promet à un »éreinteur« de le

[1] Kock, *Com. att. fr.*, t. II, p. 563; cf. v. Prott, dans *Ath. Mitt.*, 1902, p. 87. Libanios se souvenait peut-être de ce couplet, quand il écrivait, à propos des envieux, dans son discours *Sur l'Esclavage*: *τὸν τοῦδε τοῦ νοσήματος* (sc. *φθόνου*) *ἔμπλεων πῶς οὐκ ἂν ἀδικοίην, εἰ καλοίην ἐλεύθερον; ὃς πάντα οἰκέτην στιγματίαν παρελήλυθεν ἀθυμίᾳ. Ὁ μέν γε ἐφέντος τοῦ δεσπότου ταῖς ὑπὲρ τοῦ μετώπου θριξὶν ἐπικαταβῆναι συγκαλύψας τοὔνειδος γελῴη ἄν, ὡς δὴ οὐκ ἐστιγμένος, τὸν δὲ οὐδὲν ἂν ποιήσειε μὴ οὐχὶ τήκεσθαι* (éd. Reiske, t. II, p. 68 = éd. Förster, t. II, p. 546): rapprochement indiqué par Cobet, dans *Mnemosyne*, t. V, p. 142.

[2] Lucien, *Piscatores*, 46: *ἐπὶ τοῦ μετώπου στίγματα ἐπιβαλέτω ἢ ἐγκαυσάτω παρὰ τὸ μεσόφρυον.*

[3] *Epigr.*, II, 29. La leçon *quis sit* est mauvaise.

[4] Cf. Friedländer, *Sittengeschichte*[6], t. I, p. 394.

[5] Lacassagne et Magitot, *art. l.*, pp. 145—150.

[6] *Traiectus*, 24: *ΡΑΔ. Τί τοῦτο; ἴχνη μὲν καὶ σημεῖα πολλὰ τῶν ἐγκαυμάτων, οὐκ οἶδα δὲ ὅπως ἐξαλήλιπται, μᾶλλον δὲ ἐκκέκοπται. Πῶς ταῦτα, ὦ Κυνίσκε . . .; ΚΥΝ. Ἐγώ σοι φράσω· πάλαι πονηρὸς δι' ἀπαιδευσίαν γενόμενος καὶ πολλὰ διὰ τοῦτο ἐμπολήσας στίγματα ἐπειδὴ τάχιστα φιλοσοφεῖν ἠρξάμην, κατ' ὀλίγον ἁπάσας τὰς κηλῖδας τῆς ψυχῆς ἀπελουσάμην ἀγαθῷ γε οὕτω καὶ ἀνυσιμωτάτῳ χρησάμενος τῷ φαρμάκῳ.*

marquer de telle façon que l'habile médecin Cinnamos n'y pourra remédier.[1] Ailleurs[2], il nomme un autre médecin grec, Eros, comme expert à ce genre de cure. Scribonius Largus[3] en nomme un troisième, Tryphon, et donne la formule de l'emplâtre que prescrivait cet habile homme. Aétios[4] et Paul d'Egine[5] nous ont conservé des formules analogues: celle qu'avait inventée le médecin Criton était spécialement réputée. Columelle préconise au même effet une plante dont il ne dit pas le nom, sans doute parce qu'il ne pouvait le faire entrer dans ses hexamètres:

Lactis gustum quae condiat herba,
Deletura quidem fronti data signa fugarum,
Vimque suam idcirco profitetur nomine Graio.[6]

Pline, Galien, Dioscoride, Marcellus recommandent la renoncule[7], la mandragore[8], la fiente de pigeon délayée dans du

[1] *Epigr.*, VI, 64, vers 24—26 (avec la note de Friedländer):
At si quid nostrae tibi bilis inusserit ardor,
Vivet et haerebit totaque legetur in Urbe,
Stigmata nec vafra delebit Cinnamus arte

[2] *Epigr.*, X, 56: *Tristia servorum stigmata delet Eros.*

[3] *Scribonii Largi compositiones* ed. G. Helmreich, § 231: *Quatenus acrium et exulcerantium medicamentorum habita est mentio, ponemus, qua stigmata tollantur. Indignis enim multis haec calamitas ex transverso accidit, ut dispensatori Sabini Calvisi naufragio in ergastulo deprehenso, quem Tryphon multis delusum et ne casu quidem ullo litteras confusas habentem medicamento liberavit; alii candidi spicae capitis tritae cum cantharidibus viginti Alexandrinis — sunt autem variae et oblongae — sulphuris vivi p. ⚹ I et victoriati, chalcitis p. ⚹ I S, cerae pondo triens, olei pondo triens; ceram contritis ceteris admiscuit et inposuit.*

[4] *Tetrabibl.*, II, serm. IV, c. 12.

[5] IV, 7, d'après les *Commentaires* d'Archigène. [6] X, 124—126.

[7] Pline, *Hist. nat.*, XXV, 109: *ranunculum vocamus, quam Graeci batrachion. Genera eius quattuor . . . Omnibus vis caustica. Ideo . . . utuntur . . . ad tollenda stigmata.* De même Galien, Oribase (cité par Paul d'Egine, IV, 7) et Dioscoride, II, 205: *δύναμιν ἔχει ἑλκωτικὴν καὶ ἐσχαρωτικήν· ὅθεν καὶ στίγματα ἐξαίρει.*

[8] Pline, *Hist. nat.*, XXV, 110: *stigmata in facie mandragoras inlitus delet.* Dioscoride, III, 76: *παρατριβόμενά τε φύλλα πρόσφατα μανδραγόρου, ἡσυχῇ ἐπὶ ἡμέρας ε′ ἢ ς′ στίγματα ἄνευ τοῦ ἕλκοῦν ἀφανίζει.*

vinaigre.[1] Je laisse aux savants compétents le soin de distinguer ce qui dans ces divers remèdes, relève de la médecine scientifique, et ce qui ressortit à la magie.

V

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des marques de flétrissure, infligées surtout aux esclaves. L'Antiquité a connu des stigmates d'autre sorte, ceux des soldats et ceux des adeptes de certaines religions: je voudrais traiter, en guise de corollaire, des uns et des autres.

Végèce (383—450) nous apprend que les recrues (*tirones*) n'étaient pas tout de suite considérées comme de vrais soldats. On leur faisait subir au préalable, durant plusieurs mois, des exercices d'épreuve; après quoi, quand les *tirones* avaient été reconnus aptes au service, on les inscrivait sur le matricule de leur corps. Cette inscription comportait quelque cérémonie, comme encore de nos jours le serment des recrues dans les armées monarchiques: les nouveaux *milites* prêtaient serment à l'empereur, et recevaient la marque militaire.[2]

Les militaires proprement dits ne furent pas seuls, durant le Bas Empire, à recevoir cette marque. Les empereurs l'imposèrent à deux corporations que leurs fonctions avaient fait assimiler à des corps de troupe: les *fabricenses* des diverses *fabricae* de l'Empire, et à la fin du Ve siècle les fontainiers de Constantinople.

---

[1] Pline, *Hist. nat.*, XXX, 4, p. 131 Mayhoff: *stigmata delentur columbino fimo ex aceto.* Marcellus de Bordeaux, *De medicamentis,* ch. XIX, § 25, p. 183 Helmreich.

[2] Végèce, I, 8: *Non statim punctis signorum scribendus est tiro dilectus, verum ante exercitio pertemptandus, ut, utrum vere tanto operi aptus sit, possit agnosci . . .* II, 5: *Diligenter lectis iunioribus animis corporibusque praestantibus, additis etiam exercitiis cotidianis quatuor vel eo amplius mensuum, . . . legio formatur. Nam victuris [picturis π] in cute punctis milites scripti, cum matriculis inseruntur, iurare solent; et ideo militiae sacramenta dicuntur.*

Les *fabricenses*[1], ouvriers des manufactures d'armes que l'Etat entretenait dans toute l'étendue de l'Empire, étaient, comme devraient l'être les ouvriers de nos arsenaux et manufactures militaires, assimilés aux soldats. Leur service s'appelait *militia*. Certains privilèges, tels que l'excuse des charges municipales et la dispense de donner le logement, leur assuraient une condition assez avantageuse pour que les curiales tâchassent parfois de se faire indûment recevoir dans les *fabricae*. Ces privilèges avaient leur revers: interdiction de travailler pour les particuliers, de quitter la manufacture; pour plus de sûreté, l'empereur faisait marquer au bras les *fabricenses*.[2]

Furent encore assimilés aux soldats les *ὑδροφύλακες*, à qui était confié le service des eaux de Constantinople. L'importance de ce service n'était pas moindre dans la Nouvelle Rome que dans l'Ancienne; encore aujourd'hui, dans l'une et dans l'autre, elle est attestée par des monuments imposants. La constitution de Zénon (474—491) concernant les *ὑδροφύλακες* de Constantinople compare leur service au service militaire: c'est une garde où l'on ne peut pas plus tolérer de négligence ou de désertion que dans celle du rempart ou du camp.[3] Ainsi se justifie la marque militaire à laquelle sont soumis les *ὑδροφύλακες*.

[1] Je suis le lumineux exposé de Jullian, art. FABRICA du *Dict. des antiquités*.

[2] 4 *Cod. Theod.*, X, 22 (De fabricensibus): *Imperatores Arcadius et Honorius Augusti Hosio magistro officiorum. Stigmata, hoc est nota publica, fabricensium brachiis ad imitationem tironum infligatur, ut hoc modo saltem possint latitantes agnosci: his, qui eos susceperint vel eorum liberos, sine dubio fabricae vindicandis, et qui subreptione quadam declinandi operis ad publicae cuiuslibet sacramenta militiae transierunt. Dat. XVIII Kal. ian. Constantinopoli Honorio Augusto IV et Eutychiano consulibus* (a. d. 398).

[3] 10 *Cod. Iust.*, XI, 43: *Imp. Zeno A(ugustus) Spontio ... Universos aquarios vel aquarium custodes, quod hydrophylacas nominant, qui omnium aquaeductuum huius regiae urbis custodiae deputati sunt, singulis manibus eorum felici nomine nostrae pietatis impresso signari decernimus, ut huiusmodi adnotatione manifesti sint omnibus nec a procuratoribus domorum vel quolibet alio ad usus alios avellantur vel angariarum vel operarum*

VI

Les Pères de l'Eglise, tant grecs que latins, font fréquemment allusion à la marque militaire.[1] Cela vient de ce qu'ils comparent sans cesse leur secte à une armée, leurs églises à des forteresses, leurs couvents à des camps, les fidèles à des soldats, les apostats à des déserteurs, etc., au point qu'on a pu écrire tout un livre sur cette comparaison.[2] Elle apparaît déjà dans les plus anciens documents chrétiens, les épîtres de Paul. Et Paul ne l'a pas inventée, car avant lui les Stoïciens et les

---

nomine teneantur. Quod si quem ex isdem aquariis mori contigerit, eum nihilo minus qui in locum defuncti subrogatur signo eodem notari praecipimus, ut militiae quodammodo sociati excubiis aquae custodiendae incessanter inhaereant nec muneribus aliis occupentur.

[1] Cyprien, *Ad Donatum*, p. 6 Baluze: *tu tantum, quem iam spiritalibus castris caelestis militia signavit, tene incorruptam, tene sobriam religiosis virtutibus disciplinam.* (La date de l'épître à Donat ne peut être fixée avec précision: cf. Schanz, *Röm. Litt.*, t. III[2], p. 386). — Ambroise, *De obitu Valentiniani iunioris consolatio* (écrite en 392), ch. 58: *charactere domini inscribuntur et servuli, et nomine imperatoris signantur milites* (Migne, *P. L.*, XVI, 1377). — Jean Chrysostome († 407), *3e sermon sur la IIe Epître aux Corinthiens*, sub fin.: *καθάπερ στρατιώταις σφραγίς, οὕτω κατάδηλος γίνῃ πᾶσιν* (Migne, *P. G.*, LXI, 418). Anrich (*Mysterienwesen*, p. 124) cite la traduction latine de ce texte, d'après Marini (*Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 24): ni l'un ni l'autre n'en avait donné la référence. — Jérôme († 420), *Ad Esaïam: scribet in manu sua* DEI SVM, *ut novo tirocinio servitutis Christi se militem glorietur* (Migne, *P. L.*, XXIV, 435). — Aétios (VIe s.: cf. Wellmann, dans Pauly-Wissowa, I, 708), *Tetrabibl.* II, 4, ch. 12: *στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα, οἷά ἐστι τῶν στρατευομένων ἐν ταῖς χερσί*: ce texte a été souvent attribué à Elien, par une confusion qui, comme l'a noté Ebbesen (*op. l.*, p. 20), semble imputable à Grotius (*Opera theologica*, t. II, p. 1205).

[2] Harnack, *Militia Christi* (Berlin, 1905). Le sujet avait été esquissé faiblement par Koffmane, *Entstehung und Entwickelung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus* (Berlin, 1879), p. 59—61. Voir encore Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1907), p. XIV. Quand Sulpice Sévère dit de Martin, *candidatus inter scholares*, qu'il était »candidat au baptême«, *agebat baptismi candidatum* (*Vita Martini*, II, § 8), il joue probablement, comme l'a vu Jullian (*Rev. ét. anc.*, 1910, p. 269), sur l'expression militaire de *candidatus*.

Cyniques[1] comparaient leur secte à une armée, leurs chefs d'école à des généraux.

Comme les soldats de l'empereur, les chrétiens, qui sont les soldats du Christ, sont marqués d'un stigmate, mais d'un stigmate spirituel et invisible. Ou encore, ils sont marqués comme les brebis d'un troupeau, parce qu'ils sont les ouailles du Christ.[2] Cette marque mystique, que le Christ comme chef de l'armée chrétienne imposait à ses soldats, et comme pasteur à ses brebis, était le signe de la confirmation. Dans les premiers siècles de l'Eglise, la confirmation suivait immédiatement le baptême.[3] Celui-ci était une sorte de contrat, la confirmation en était l'*obsignatio*: l'évêque la donnait, en qualité de représentant de la communauté; on la désignait par les substantifs *σφραγίς*[4], *signum*, *signaculum*, et par les verbes *σφραγίζειν*, *signare*, *consignare*.[5] Avec l'huile sainte, *χρῖσμα*, l'évêque traçait, de la main droite, une croix sur le front du fidèle.[6] Ce rite s'explique par des raisons scripturaires, dont nous devons ici dire quelques mots.[7]

---

[1] Lucien, *Fugitivi*, 4: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ. Εἰσί τινες. ὦ Ζεῦ. ἐν μεταιχμίῳ τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν φιλοσοφούντων . . . ἀξιοῦσι ὑπ' ἐμοὶ τάττεσθαι καὶ τοὔνομα τὸ ἡμέτερον ἐπιγράφονται.* — 16: *τῶν Διογένην καὶ Ἀντισθένην καὶ Κράτητα ἐπιγραφομένων καὶ ὑπὸ τῷ κυνὶ ταττομένων.*

[2] Une inscription, qui n'est connue que par la *Sylloge Virdunensis* et qui, d'après De Rossi, devait orner, dans la basilique de Saint Pierre au Vatican, le baptistère élevé par le pape Damase, commençait ainsi (De Rossi, *Inscr. christianae Urbis Romae VII° saeculo antiquiores*, II, 1, p. 138): *Istic insontes caelesti flumine lotas | Pastoris summi dextera signat oves.*

[3] Cf. l'article *Confirmation* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger; De Rossi, dans *Bull. di arch. crist.*, 1869, pp. 28—31; Anrich, *Das antike Myterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum* (Göttingen, 1894), p. 123.

[4] Par ex. *τὴν δεσποτικὴν σφραγῖδα* dans Théodoret, *Hist. eccl.*, IV, 18, p. 339 Gaisford, avec la note de Valois.

[5] Voir les exemples réunis par Baluze dans son édition de Cyprien (Paris, 1726), p. 464, et par Koffmane, *op. l.*, p. 83.

[6] Prudence, *Psychomachie*, 360—61.

[7] Cf. Locard, *Le tatouage chez les Hébreux*, dans les *Archives d'anthropologie criminelle*, 1909, p. 56 sq.

Entre autres visions dont fut favorisé Ezéchiel, on se rappelle celle-ci: le prophète vit sept anges sortant du Temple; six portaient des massues; le septième portait, comme les scribes, l'écritoire à la ceinture; à celui-ci l'Eternel dit: »Passe à travers Jérusalem, et trace une marque sur le front de ceux qui déplorent les abominations qui s'y commettent.«[1] Or *marque* en hébreu se dit *tav*, ce qui est aussi le nom de la dernière lettre de l'alphabet hébraïque, lettre dont la forme, sur les monuments les plus anciens, est pareille au *tau* grec ou encore à la potence dont on se servait pour crucifier, T. De là vient la traduction traditionelle: »Trace un *tau*, T, c'est à dire trace une croix sur le front des justes«, traduction tendancieuse, qui transforme ce verset en une prophétie de la Crucifixion. C'est encore le signe de la croix, T, que la tradition a reconnu dans la *σφραγὶς Θεοῦ ζῶντος* dont l'ange avait marqué les 144000 esclaves de Dieu qui entourent l'Agneau de l'Apocalypse.[2] C'est lui encore que la tradition chrétienne retrouve dans le texte de l'*Exode* concernant l'institution de la Pâque: »Vous prendrez du sang de l'agneau, et vous en mettrez sur les montants et sur le linteau des maisons où vous serez . . . et ce sang sera un signe, *tau*, en votre faveur: quand Je verrai ce sang, Je passerai outre, et le fléau destructeur ne vous atteindra pas quand J'en frapperai l'Egypte.«[3]

De la combinaison de ces deux textes d'Ezéchiel et de l'*Exode* devait sortir, au Moyen Age, un double thème symbolique, dont les deux parties se répondent comme les deux

---

[1] Ezéchiel, IX, 4: *δίελθε μέσην Ἰερουσαλήμ, καὶ δὸς σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν τῶν καταστεναζόντων.* Cf. Reuss, *La Bible: Les Prophètes*, p. 31.

[2] *Apoc. Joan.*, VII, 2: *καὶ ἴδον ἄλλον ἄγγελον . . . ἔχοντα σφραγῖδα Θεοῦ ζῶντος . . .* 3: *σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.*

[3] *Exode*, XII, 7: *καὶ λήμψονται ἀπὸ τοῦ αἵματος, καὶ θήσουσιν ἐπὶ τῶν δύο σταθμῶν καὶ ἐπὶ τὴν φλιὰν . . .* 13: *καὶ ἔσται τὸ αἷμα ὑμῖν ἐν σημείῳ ἐπὶ τῶν οἰκιῶν ἐν αἷς ὑμεῖς ἔσεσθε ἐκεῖ.*

volets d'un triptyque: le Crucifiement de Jésus, cloué à une croix en forme de T, s'encadrait entre ces deux préfigures, les Israélites marquant du T leurs maisons, et l'ange marquant du T les justes de Jérusalem.

De ces deux textes encore étaient, dès les premiers siècles du Christianisme, sortis deux rites, celui de la confirmation, dont nous venons de parler, et celui de marquer avec des croix les maisons, aux montants et aux linteaux des portes et des fenêtres, tant les maisons des morts que les demeures des vivants et que les églises. C'est l'habitude, chez les Orthodoxes, que le jour de Pâques, le *papas* vienne tracer, avec un cierge allumé, une croix enfumée sous le linteau des maisons. Dans cette coutume persiste un rite qui remonte aux plus anciens temps du Christianisme: qu'on se rappelle les croix dont sont accompagnées, en Asie Mineure, en Egypte, en Syrie, les inscriptions chrétiennes. Dans ces textes épigraphiques, qui suent, si j'ose dire, la superstition et la peur, où l'on devine la place que tenait alors dans la pensée des hommes la crainte du Démon, de la magie et du mauvais oeil, ce n'est pas l'inscription même, c'est la croix dont elle est précédée ou accompagnée, qui est l'essentiel: on s'en rend compte souvent à lire l'inscription elle-même: *τοῦ σταυροῦ παρόντος ἐχθρὸς οὐ κατισχύσι*[1] — *τοῦ οἴκου τούτου Κύριος διαφυλάξει τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἔξοδον, τοῦ σταυροῦ γὰρ προκειμένου οὐκ ἰσχύσει ὀφθαλμὸς βάσκανος*[2] — *τὸ σημεῖον τοῦτο νικᾷ*[3] — *ἐν τούτῳ οἱ πιστοὶ νικοῦσιν*[4], etc. Souvent la croix n'est accompagnée d'aucun texte: à elle seule, elle suffit pour écarter le Malin.

---

[1] *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1889—1900. — Part III: Greek and Latin Inscriptions*, by W. K. Prentice, nos 91, 320, 328, 331.

[2] Prentice, p. 20. La formule initiale est empruntée à *Ps.* CXXI, 8; cf. Waddington, *Inscriptions de Syrie*, nos 2646, 2662a.

[3] Prentice, nos 201, 210, 219, 237, 255.

[4] Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine* (Paris, 1831), t. I, p. 124.

Il convient, je crois, d'insister sur la connexité des deux rites, celui de tracer la croix au front des néophytes, et celui de la tracer au linteau, autant dire au front des églises et des maisons chrétiennes. Les docteurs Lacassagne et Magitot ont dit avec beaucoup de justesse que »les *graffiti* sont les tatouages des murailles«: le mot est vrai d'autres *graffiti* encore et d'autres tatouages que de ceux dont les deux savants maîtres en médecine légale entendaient parler.

Les fidèles, dans les religions orientales, désiraient devenir, comme dit l'*Apocalypse* (VII, 3) »esclaves de Dieu«, *δούλους τοῦ Θεοῦ*: ils se faisaient donc graver sur la peau une marque, par analogie avec la marque servile; et ils trouvaient bon aussi de la graver sur leurs maisons et sur leurs tombeaux. Ainsi, le stigmate religieux s'est détaché, si l'on peut dire, du corps humain pour devenir une sorte de caractère épigraphique. La feuille de lierre qui tatouait le Dionysiaste du sexe fort, marque aussi la stèle du Dionysiaste défunt, comme le montre la stèle d'Erythrées, récemment publiée par Wilamowitz;[1] et continuant ses avatars, elle finit par devenir un signe prophylactique, qui termine ou ponctue les inscriptions. De même pour la croix qui, à force de figurer dans les inscriptions prophylactiques, devint à la longue un simple signe d'écriture, servant à marquer le commencement et la fin d'un texte, parfois à en séparer les mots.

Les anciens Rabbins croyaient pour la plupart[2] que le signe mystérieux mis sur Qaïn par Jahvé[3] était une marque

[1] *Nordionische Steine*, p. 13—15, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1909.

[2] Cf. Ebbesen, *op. l.*, p. 7: *Rabbini Cainum stigmate notatum fuisse plerique affirmant, et quamvis, qua in re constiterit, dissentiant inter se ac digladientur, in eo tamen fere ipsis convenit, quod hoc signum instar stigmatis Caino sit a Deo ipso impositum.*

[3] *Genèse*, IV, 15: *καὶ ἔθετο Κύριος ὁ Θεὸς σημεῖον τῷ Κάιν τοῦ μὴ ἀνελεῖν αὐτὸν πάντα τὰ εὑρίσκοντα αὐτόν.* Reuss (*La Bible: l'Histoire Sainte et la Loi*, t. I, p. 304) rejette cette interprétation: »Nous ne saurions dire, écrit-il, à quoi l'auteur a songé en parlant d'un signe; en tout cas, ce n'était pas, comme le veut l'exégèse traditionnelle et populaire,

du genre de celles dont nous parlons. Quoiqu'il en soit de ce passage obscur de la *Genèse,* il est sûr que les Juifs pratiquèrent d'abord, comme toutes les autres tribus sémitiques leurs voisines, le rite de la stigmatisation. On en a la preuve peut-être dans un passage du XIIIe chapitre de Zacharie[1], chapitre qui remonte, croit-on, au VIIe siècle, en tout cas dans le Pseudo-Isaïe[2], qu'on date généralement de la fin de l'exil en Babylonie: un temps viendra, prédit le Voyant, où l'Eternel fera grâce à son peuple, où les Israélites porteront, gravé sur la main, le nom de Jahvé: *οὗτος ἐρεῖ· τοῦ Θεοῦ εἰμι, καὶ οὗτος βοήσεται ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰακώβ, καὶ ἕτερος ἐπιγράψει χειρὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ εἰμι.* Mais cette façon matérielle de concevoir le service de Dieu devait répugner assez vite aux Israélites d'esprit élevé. Ainsi s'explique, assez peu de temps après le Pseudo-Isaïe, l'interdiction formellement exprimée par le *Lévitique,* XIX, 28: *γράμματα στικτὰ οὐ ποιήσετε ἐν ὑμῖν.*[3] En sorte que la Bible contient, touchant la stigmatisation, deux textes contradictoires, l'un qui la préconise, l'autre qui la défend. De là vient que parmi les Eglises d'Orient, les unes ont rejeté ce très vieux rite de consécration, et les autres l'ont gardé: l'aversion des Grecs Orthodoxes pour le tatouage[4] provient en

une marque au front de Qaïn, car cette marque l'aurait fait aussitôt reconnaître.« Et il traduit: »L'Eternel établit un signe en faveur de Qaïn, pour qu'il ne fût pas exposé à être tué par le premier venu.«

[1] *Zacharie,* XIII, 6.

[2] Ps.-Isaïe, XLIV, 5. Plusieurs MSS omettent *χειρὶ αὐτόν* (voir l'apparat critique de Swete). Reuss (*Les Prophètes,* t. II, p. 224) écrit: »La phrase *καὶ ἕτερος ἐπιγράψει χειρὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ εἰμι* fait allusion à la coutume ancienne de tatouer le nom de leur maître: cf. *Ep. aux Galates,* VI, 17«. Reuss a raison, de maintenir contre les hésitations de Gesenius (*Commentar über Jesaia,* Leipzig, 1821, t. II, p. 79), qu'il s'agit d'un tatouage. Mais il se trompe en rapprochant ce texte de ceux qui concernent le stigmate servile et en comptant parmi ceux-ci le passage de l'*Ep. aux Galates.*

[3] Cf. Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus,* II, 14.

[4] Lacassagne et Magitot, *art. l.,* p. 96, la signalent chez les Russes, sans l'expliquer. En Grèce, les gens tatoués sont fort rares.

fin de compte du *Lévitique*, tandis que le Pseudo-Isaïe justifie, pour les Syriens Catholiques, pour les Jacobites, les Nestoriens et les Coptes, les tatouages religieux dont ils se marquent le poignet. Le vieil Orient est impuissant à se délivrer de ses superstitions millénaires. Bien des Juifs mêmes ne devaient obéir qu'à regret à la défense du *Lévitique*, tant était grande la contagion de l'exemple et puissantes les habitudes héréditaires. C'est pour faire peur à ces hésitants que fut inventée, je suppose, l'*haggada* du roi Joachim. La Bible disait de lui, très brièvement, qu'il avait fait ce qui est mal aux yeux de l'Eternel, et que pour cette cause, l'Eternel permit au roi Nabuchodonosor de l'emmener en captivité à Babylone.[1] Mais, sur les fautes de Joachim, les Rabbins en savaient plus long que la Bible: ils racontaient qu'entre autres crimes contre Dieu, Joachim avait commis celui de se faire marquer sur le corps le stigmate du faux dieu Codonazer, ce qui fut constaté après sa mort, sur son cadavre: et voilà pourquoi l'Eternel avait livré Joachim à Nabuchodonosor. Cette *haggada* est l'une de celles que les docteurs catholiques du Moyen Age ont empruntées aux Rabbins[2]; ils l'avaient apprise, ce semble, du Juif converti, *Hebraeus in legis scientia florens* (comme l'appelle Raban Maur), qui au VIIIe siècle écrivit les *Quaestiones hebraicae in libros Paralipomenon.*[3]

---

[1] II *Chron.*, ch. 36.

[2] Sur les légendes d'origine haggadique dans le catholicisme médiéval, cf. mon *Etude sur le Speculum humanae salvationis* Paris, 1908, ch. V.

[3] Sur l'auteur des *Quaestiones hebraicae,* cf. S. Berger, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani Medii Aevi temporibus in Gallia* (thèse Paris, 1893) et mon *Etude sur le S. H. S.*, p. 79. Voici le passage des *Quaestiones* où est racontée l'*haggada* de Joachim: *Inter cetera mala quae gessit, etiam hoc fecit in corpore suo, quod Dominus prohibuit, dum diceret:* Ne stigma facietis in corporibus vestris, *quae postquam mortuus est, in corpore eius inventa sunt. Huc spectat quod Hebraei referunt, stigmata scilicet in occisi Ioachimi corpore reperta, quibus religionis desertae testimonium inerat, nomen daemonis sui Codonazer expressisse (Qu. hebr. in lib. II Paralip.* XXXVI, 8, dans Migne,

Dans la vision de Jean, les 144000 *δοῦλοι τοῦ Θεοῦ* qui entouraient l'Agneau sur la montagne de Sion portaient le nom de l'Agneau et celui de son Père inscrits sur leurs fronts[1]: et la Bête sortie de la terre avait obligé tous les hommes, libres ou esclaves, à s'imprimer une marque au front ou à la main droite.[2] Cette marque était soit le nom de la Bête, soit le nombre (*ἀριθμός*, *ψῆφος*) de ce nom: et ce nombre était 666, la *ψῆφος* du nom de Néron. Plusieurs hérésies chrétiennes conservèrent le rite du stigmate religieux: preuve, entre bien d'autres, que les hérésies comportaient une forte part de survivances. Des textes sur lesquels nous reviendrons plus loin attestent l'existence de marques de consécration chez les Carpocratiens. Un moine manichéen d'Afrique, à la fin du Ve siècle, aurait porté sur la cuisse une inscription ainsi conçue: MANICHAEVS DISCIPVLVS CHRISTI IESV.[3] De ce curieux témoignage, on rapprochera la description que l'Apocalypse fait du Christ vainqueur de la Bête: «Sur son manteau et sur sa cuisse était inscrit son nom, Roi des rois et Seigneur des seigneurs».[4] On en rapprochera encore, sinon, comme le voulait Montfaucon[5], les statues ou statuettes antiques, grecques

---

P. L., XXIII, 1402). D'où Pierre le Mangeur, *Hist. schol., l. IV Regum*, c. XXXIX, dans Migne, *P. L.*, CXCVIII, 1421: *Stigmata sunt inventa in corpore occisi contra legem, id est nomen idoli, quod colebat, Codonazer.*

[1] *Apoc. Joan.*, XIV, 1: *καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.*

[2] *Id.*, XIII, 11: *καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς* ... 16: *καὶ ποιεῖ πάντας* ... *τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν.*

[3] Victor Vitensis, *De persecutione Vandalica*, début du l. II (Migne, *P. L.*, LVIII, 201): *De Manichaeis repertus est unus, nomine Clementianus, monachus illorum, scriptum habens in femore* etc. Dans quelques MSS, les pieux copistes ont fait à ce Clementianus la gracieuseté de l'appeler Dementianus.

[4] *Apoc. Joan.*, XIX, 16: *καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Βασιλεὺς βασιλέων καὶ Κύριος κυρίων.*

[5] *L'Antiquité expliquée*, t. III, 2e partie, p. 268.

et étrusques, qui portent des inscriptions votives sur la cuisse[1], mais des pierres gravées comme le camée du Cabinet de Vienne[2], qui représente un dieu debout, tenant le foudre, et portant sur les cuisses des *Ἐφέσια γράμματα*. L'inscription d'une dédicace sur la cuisse d'une statue ou d'une statuette témoigne simplement de la méfiance du donateur; quand la dédicace était gravée sur la base, il était possible, en changeant la base, de changer l'inscription et d'attribuer à quelque écornifleur le mérite de l'ex-voto. Mais, dans le cas du camée de Vienne, le lithoglyphe eût aussi bien pu graver dans le champ ses lettres éphésiennes; s'il les a mises sur les cuisses de la figure, c'est, je crois, que le rite des marques à la cuisse était pratiqué dans la secte à laquelle appartenaient l'auteur et le propriétaire de ce talisman.

La marque à la cuisse paraît d'ailleurs avoir été plutôt rare. De même pour la marque à la nuque, qui caractérisait, au dire de Lucien[3], les dévots d'Atargatis à Bambycé-Hiérapolis (faute de porter réellement le joug de leur déesse, ils y suppléaient en se faisant graver à la nuque la marque qui les consacrait à Atargatis). En général, le stigmate sacré se portait à la main droite. Car, malgré toute leur piété, les dévots devaient avoir de la répugnance pour la marque au front, parce que c'était au front que les esclaves portaient le stigmate de flétrissure. On préférait, je suppose, la marque à la

[1] Statuette du VIIe s., en bronze, avec inscription en dialecte béotien (*Monuments Piot*, t. II, pl. XV); statues archaïques en marbre, du Ptoïon (*BCH*, 1887, pl. XIV, p. 287) et de Samos (*Ath. Mitt.*, 1900, p. 190, pl. XII); bronze du musée de Leyde avec inscription étrusque (Martha, *L'art étrusque*, fig. 343); bronze de Virunum (R. v. Schneider, *Die Erzstatue vom Helenenberge*, dans le *Jahrbuch der kunsthist. Sammlungen des Kaiserhauses*, Vienne, 1893, p. 20 sq.); Apollon mentionné par Cicéron, *De Signis*, § 93: *signum Apollinis . . . cuius in femore litteris minutis argenteis nomen Myronis erat inscriptum*; A. Abt *Die Apologie des Apuleius*, RGVV IV, 284.

[2] Babelon, *La gravure en pierres fines*, fig. 137.

[3] *De dea Syria*, 59: *στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένας.*

main, ou plus exactement au poignet: *στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς*, dit Lucien des Syriens de Bambycé. Un papyrus du IIe siècle avant notre ère, qui donne le signalement d'un esclave fugitif *ᾧ ὄνομα Ἕρμων ὃς καὶ Νεῖλος καλεῖται, τὸ γένος Σύρος ἀπὸ Βαμβύκης*, dit qu'il était *ἐστιγμένος τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι βαρβαρικοῖς*.[1] C'est au poignet droit que les Coptes d'aujourd'hui sont tatoués. Ceux qui ont visité les églises coptes du Vieux Caire ont eu à se débattre contre des nuées d'enfants, des petites filles surtout, qui fondent sur le touriste, en lui montrant leur poignet droit, où est tatouée une croix, et en lui criant: »Nosrani![2] Bakchich!« Chez les Coptes, le rite de la stigmatisation du poignet droit dérive apparemment du Pseudo-Isaïe, XLIV, 5: *ἐπιγράψει χειρὶ αὐτοῦ· τοῦ Θεοῦ εἰμι*.

Pour nous, modernes, l'usage de la marque militaire est d'abord un grand sujet d'étonnement, tant l'idée de la marque est associée aujourd'hui à l'idée de flétrissure. Cette association explique l'erreur où sont tombés beaucoup des érudits qui ont parlé de la marque militaire. Juste Lipse, il y a quelque trois cents ans, écrivait, dans son fameux ouvrage sur l'armée romaine: *Sub Principibus etiam ergastula intrudere ceperunt. Et quid mirer? ipsi eos habuere quam servos. Ecce enim tirones jam captos compungebant, et in cute signabant . . . Vera haec stigmata fuere.*[3] Dans son *Histoire de l'esclavage*, Wallon écrit: »Les soldats du Bas-Empire sont la propriété de l'Etat. Pour

[1] Letronne, *Fragments inédits de poètes grecs, suivis de deux papyrus grecs du Musée Royal*, à la suite de l'Aristophane de la collection Didot, p. 14, »celebre e sempre fresco commento«, comme dit Lumbroso (*Archiv für Papyrusforschung*, t. IV, p. 63).

[2] »[Je suis de la religion] du Nazaréen«.

[3] *De militia romana*, l. I, dial. 9, p. 59 de l'édition d'Anvers, 1596. Cf. Lange, *Historia mutationum rei militaris Romanorum* (Göttingen, 1846), p. 97: *Multa sunt quae testentur, postremis Imperatorum temporibus Romanos ab antiquo animo militari quam maxime degenerasse. Huc refero, quod dilecti instar servorum stigmatum notis inurebantur, ne aufugientes delitescerent.*

les garder, on les marquera comme des troupeaux, comme des esclaves . . . Les aigles romaines qui, pendant si longtemps, avaient guidé les légions à la conquête du monde, semblent n'être plus là que pour veiller sur des troupeaux de captifs.«[1] Cette citation donne le ton d'un ouvrage qui relève plutôt de l'apologétique que de l'histoire.[2] Turpin de Crissé avait depuis longtemps expliqué la marque militaire d'une façon plus juste.[3] Le fait qu'on ne l'imprimât aux conscrits qu'après une attente de plusieurs mois, quand ils passaient de la condition expectative de *tiro* au grade de *miles*, prouve que la marque militaire n'était pas une flétrissure, mais au contraire un honneur. Pour qu'il n'y eût pas de confusion avec le stigmate servile, la marque militaire était imprimée, non au front, mais à la main. Si l'on en croyait Wallon, elle aurait été instituée uniquement pour permettre de reconnaître les déserteurs. On ne niera point que telle ait fini par être la principale utilité de cet usage déconcertant. La marque permettait de reconnaître notamment, dans les couvents, les mauvais soldats qui avaient préféré la sécurité et l'oisiveté de la vie cénobitique aux dangers de la guerre et aux fatigues des camps. De temps à autre, les empereurs faisaient procéder à des enquêtes dans les couvents, pour en extraire les déserteurs. Naturellement, les évêques protestaient. On a une lettre de Grégoire Ier, pape, à l'empereur Maurice (582—602) sur la loi qui défendait aux soldats de se faire moine: *in lege subiunctum est, ut nulli qui in manu signatus est, converti liceat.*[4]

[1] *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité*[2], t. III, p. 150.

[2] G. Perrot dit très bien, dans sa *Notice historique sur Wallon (C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1905), p. 689: »Le *Richard II* est peut-être, parmi tous les ouvrages de l'auteur, le seul où ne se trahisse pas une autre préoccupation que celle de la vérité historique.«

[3] *Commentaire sur les Institutions militaires de Végèce* (Montargis, 1779), t. I, p. 110.

[4] *Gregorii epist.* l. III, 61 (t. I, p. 221 de l'éd. Ewald et Hartmann, dans les *Monumenta Germaniae*; Migne, *P. L.*, LXXVII, 663).

Cette loi venait d'être renouvelée par Maurice; à en croire les pieuses gens, c'était Julien qui l'avait promulguée.[1] Grégoire supplie respectueusement l'empereur d'abroger cette constitution, ou tout au moins de l'adoucir; d'ailleurs, il ne se permet pas d'élever de protestation, car »dans ce temps-là, ce n'était pas l'évêque de Rome, mais l'empereur et le concile oecuménique qui légiféraient en matière ecclésiastique«.[2]

Gardons-nous de prendre, comme l'a fait Wallon, l'effet pour la cause. Le stigmate militaire, à l'origine, était tout autre chose que la marque des esclaves ou des bêtes. S'il eût été ce que croit Wallon, on ne comprendrait pas que les soldats du Bas Empire, si peu dociles, se le fussent laisser imposer. L'explication juste est ailleurs. Outre le stigmate servile, l'antiquité a connu le stigmate religieux. Déjà Bongars[3], en 1772, observait que c'était un usage religieux chez les Anciens de s'imprimer sur la peau le signe de la divinité à laquelle on se consacrait. Et Juste Lipse avait pressenti la solution vraie, quand il écrivait: *potuit exemplo quodam pravae religionis primo hoc induci, ut talis quasi consecratus militiae ostenderetur.*[4]

Pravae religionis est un mot imprudent. Car, somme toute, la tonsure des prêtres romains procède du même principe que le stigmate religieux: c'est, comme celui-ci, un signe physique, corporel et visible, de consécration. De même, telle façon de se couper les cheveux, que pratiquaient les Solymes[5] et les

[1] *Id.*, III, 64 (t. I, p. 225 des *M. G.*): *praecepit Mauritius, ut nullus qui actionem publicam egit, nullus qui optio vel manu signatus vel inter milites fuit habitus, ei in monasterio converti liceat, nisi forte si militia eius fuerit expleta. Quam legem primum, sicuti dicunt qui leges veteres noverunt, Julianus protulit, de quo scimus omnes, quantum Deo adversus fuit!*

[2] Hinschius, *Das Kirchenrecht*, t. III, p. 685, auquel se réfèrent, pour ce passage, les éditeurs des *Lettres* de Grégoire dans les *Monumenta*.

[3] *Institutions de Végèce, avec des Réflexions militaires* (Paris, 1772), p. 138.

[4] *De militia Romana*, p. 60 de l'éd. d'Anvers

[5] Choerilos, fr. 4 Kinkel.

Arabes[1]; de même encore, chez les Egyptiens[2], les Juifs et les Musulmans, la circoncision. La christianisme d'ailleurs, en certains pays et dans certaines classes de la société, n'a jamais renoncé tout à fait au stigmate religieux. Je n'entends point parler seulement des sectes attardées du christianisme oriental, Coptes, Abyssins, Jacobites.[3] J'ai en vue aussi le catholicisme romain. Le Dominicain allemand Henricus Suso, qui vivait au début du XIVe siècle, s'était gravé avec un poinçon de fer le nom de Jésus sur la peau, à l'endroit du cœur.[4] On dira que Suso était un mystique malade. Mais en Italie, encore aujourd'hui, fleurit le tatouage religieux: dans les sanctuaires où l'on va en pélerinage, à Lorette notamment, existent des professionnels, qui exécutent sur la peau des pélerins des tatouages religieux, comme souvenir et porte-bonheur.[5] Les voyageurs ont souvent observé la même pratique à Jérusalem, chez les chrétiens de rite latin. Notre vieux Thévenot la décrit ainsi[6] (il ne connaît pas encore le mot de tatouage, qui est d'origine tahitienne et n'a été introduit en français que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle)[7]:

[1] Hérodote, III, 8.

[2] Reitzentein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strassburg, 1901), p. 1 sq.; Foucart, dans le *Journal des Savants,* 1911, p. 5 sq.

[3] Ebbesen, *op. laud.,* p. 20: »*Abyssinos praeter sacrum baptismi fontem stigmata etiam quaedam fronti superaddere consuesse, memorat God. Stewechius* ad Vegetium, II, 5, p. 68. *De Jacobitis idem facere solitis praeter alios evolvi potest Io. Dougtaeus* Anal. Sacr. Part. II, p. 125. *De Æthiopibus vero* (c. a. d. des Coptes) *Io. Alb. Fabricius* Biblioth. Graec. Lib. I, c. 32, p. 211, *ex quo praeterea intelligimus Bernardum Ochinum suis oculis in Italia vidisse baptizatos cauterio inustos.*«

[4] Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (Leipzig, 1881), t. II p. 354; *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. XI, p. 756; Paul, *Grundriß der german. Philologie,* t. II[2], p. 357.

[5] Trede, *Das Heidentum in der katholischen Kirche,* t. IV, p. 324. Cf. Lombroso, *L'homme criminel,* traduction française, Paris, 1887, p. 263.

[6] *Voyage de M. de Thévenot au Levant,* l. II, ch. 46, 3e édition (Amsterdam, 1727), t. III, p. 638.

[7] Admis en 1798 dans le *Dictionnaire de l'Académie.* Cf. Hatzfeld-Darmesteter-Thomas, *Dictionnaire général de la langue française,* au mot TATOUER, et en tête du t. I, *Traité de la formation de la langue,* p. 35.

De la manière de marquer ce qu'on veut sur le bras.

»Nous emploiâmes tout le Mardi 29 Avril à nous faire marquer le bras, comme font ordinairement tous les Pélerins, ce sont des Chrêtiens de Bethlehem suivant le rit Latin qui font cela. Ils ont plusieurs moules de bois, desquels vous choisissez ceux qui vous plaisent le plus, alors ils les emplissent de poudre de charbon, puis vous les appliquent, de sorte qu'ils y laissent la marque de ce qui y est gravé; après cela ils vous tiennent de la main gauche le bras dont la peau est bien tenduë; et dans la droite ils ont une petite canne où sont deux aiguilles, qu'ils trempent de tems en tems dans de l'encre mêlée avec du fiel de boeuf, et vous en piquent suivant les lignes marquées par le moule de bois: cela fait sans doute mal, et ordinairement il en vient une petite fièvre qui dure fort peu, et les bras en restent enflez trois fois plus qu' à l'ordinaire durant deux ou trois jours. Après qu'ils ont piqué tout du long de ces lignes, ils lavent le bras et regardent s'il y a quelque faute, lors ils recommencent, et quelquefois ils y retournent jusqu' à trois fois. Quand ils ont fait, ils vous enveloppent le bras bien serré, et il se fait une croûte qui tombe deux ou trois jours après, et les marques restent bleuës, et ne s'effacent jamais . . .«

Il est piquant de rapprocher de cette description minutieuse le témoignage d'un voyageur qui a observé, deux cents ans plus tard, les mêmes pratiques, mais qui, n'ayant pas la foi robuste du bon Thévenot, a défendu contre les *στίκται* hiérosolymitains l'intégrité de son épiderme:

»On ne saurait avoir une idée, écrivait Gabriel Charmes[1], de tous les genres de commerce qui fleurissent à Jérusalem. J'ai été arrêté un jour dans une rue par un homme à figure avenante qui voulait à tout prix me faire un tatouage sur le

[1] *Revue des Deux Mondes* du 15 juin 1881, p. 771; réimprimé dans son *Voyage en Palestine*, p. 91.

bras pour constater que j'étais un *hadji* et que j'avais été à Jérusalem. Je pouvais choisir entre la croix grecque, la croix latine, la fleur de lis, le fer de lance, l'étoile, mille autres emblèmes. L'opération ne faisait aucun mal; je ne la sentirais pas; pendant qu'on me tatouerait, je fumerais un narghilé, et je prendrais du café tout en causant avec la femme et la fille de l'opérateur, lesquelles m'adressaient d'une fenêtre les signes les plus provocants . . . D'ailleurs les plus grands personnages s'étaient offerts à l'épreuve qu'on me proposait. Vingt certificats en faisaient foi. J'ai su résister à ces nobles exemples; je ne me suis pas fait tatouer; mais j'ai copié un des certificats; il montre très clairement que le prince de Galles a été plus faible que moi . . . En voici le texte; je pense que personne ne sera assez sceptique pour douter de son incontestable authenticité:

»Ceci est le certificat que Francis Souwan a gravé la croix de Jérusalem sur le bras de S. A. le prince de Galles. La satisfaction que S. A. a éprouvée de cette opération prouve qu'elle peut être recommandée. *(Signé:)* VANNÉ, courrier de la suite de S. A. le prince de Galles. Jérusalem, 2 avril 1862.«

J'ai peur que la bonne foi de Gabriel Charmes n'ait été surprise. *Vanné* me semble un nom aussi fantaisiste qu' *Ἐχέδωρος*. Je soupçonne une mystification dans le certificat qu'exhibait le sieur Souwan. Revenons à des sujets plus graves.

La tradition raconte que le *poverello* d'Assise reçut les stigmates, c'est-à-dire fut marqué des cinq plaies de Jésus. Ce miracle, que certains historiens admettent[1] et que des physiologistes expliquent[2], eut un immense retentissement. Beaucoup de pieuses personnes, hommes et femmes, désirèrent ardemment

[1] Sabatier, *Vie de S. François d'Assise* (2e éd., Paris, 1894), pp. 401—412.

[2] A. Maury, *La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age* (3e éd., Paris, 1864), pp. 357—409.

recevoir la même grâce que François. Personne n'en avait été favorisé avant lui; mais après lui, les stigmatisés sont légion, surtout dans l'ordre Dominicain[1], rival de celui du saint d'Assise. »Depuis que les compagnons de François avaient cru devoir relever la sainteté de leur maître par cette similitude étrange avec le Christ, les stigmates passèrent pour un trait de la plus haute sainteté.«[2]

Si François d'Assise a souhaité recevoir les stigmates du Christ, c'est probablement à cause d'un passage mal compris de *l'Epître aux Galates*, VI, 17: *ἐγὼ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι βαστάζω*. François entendait, à tort, ces mots au sens matériel, il pensait que saint Paul était marqué des cinq plaies de Jésus. Mais la parole de l'apôtre ne doit pas plus être entendue dans ce sens matériel qu'au sens symbolique qu'a par exemple cette phrase de Cicéron[3]: *sit inscriptum in fronte uniuscuiusque civis, quid de re publica sentiat*, car l'apôtre n'a pas prétendu désigner, par l'expression *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*, la marque mystique du baptême. Pour savoir ce qu'il a voulu dire, relisons l'épître aux chrétiens de Galatie. Son oeuvre dans cette province était menacée par de sourdes menées des chrétiens de Judée; l'apôtre, pour la défendre, écrit cette lettre fougeuse. »Il la dicta, dit Renan[4], d'un seul trait toute entière, comme rempli d'un feu intérieur. Selon son usage, il écrivit de sa main en post-scriptum: «Remarquez bien ces caractères, ils sont de ma main». Il semblait naturel qu'il terminât par la salutation d'usage; mais il était trop animé, son idée fixe l'obsédait. Le sujet épuisé, il y rentre encore par quelques traits vifs: *Des gens, qui veulent plaire par la chair, vous forcent à vous faire circoncire . . . Les circoncis n'observent pas la Loi, mais ils veulent que vous soyez circoncis, afin de se glorifier dans votre chair . . . Pour moi, Dieu me garde de me glorifier, si*

[1] Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde* (Paris, 1908), p. 31.
[2] Renan, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXVIII, p 2.
[3] *In Catil.*, I, 13, § 32. [4] *Saint Paul*, p. 322.

ce n'est en la croix de N. S. J. C., . . . car en Christ Jésus la circoncision n'est rien, le prépuce n'est rien; ce qui est tout, c'est d'être créé à nouveau. Paix et miséricorde sur tous ceux qui observeront cette règle, sur l'Israël de Dieu. Mais qu'à l'avenir personne ne me suscite plus de tracasseries; car je porte les stigmates de Jésus sur mon corps. La grâce de N. S. J. C. soit avec votre esprit, frères! Amen!« Quels sont donc ces stigmates qui recommandent Paul et sa doctrine? La tradition[1] et la critique sont d'accord sur ce point: il s'agit des coups de fouet et des coups de bâton que l'apôtre avait reçus au cours de ses missions. »Les Juifs, écrit-il aux chrétiens de Corinthe[2], m'ont appliqué cinq fois leurs trente-neuf coups de fouet[3]; trois fois j'ai été bâtonné; une fois j'ai été lapidé.« Ainsi l'expression *στίγματα*, dans *l'Epître aux Galates*, est métaphorique: elle fait allusion aux cicatrices dont le corps de Paul était balafré.

Mais pourquoi les appelle-t-il *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*? Car enfin, ce n'est pas de Jésus, mais des ennemis de Jésus, Juifs et Gentils, qu'il les a reçues. Renan dit que l'apôtre les appelle ainsi, parce qu'elles font ressembler son corps à celui de Jésus après la flagellation. Je crois plutôt qu'il veut rappeler qu'il les a reçues pour Jésus et qu'elles sont le signe de sa consécration à Jésus[4]; autrement dit, je crois que le mot *στίγματα*

[1] On lit dans une lettre d'un synode de Cple, concernant les persécutions du clergé orthodoxe par les Ariens (Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 9, p. 409 Gaisford): *ἄλλοι διαφόροις καταξανθέντες αἰκίαις ἔτι τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοὺς μώλωπας ἐν τῷ σώματι περιφέρουσι.*

[2] II *Cor.*, XI, 24—25. Cf. Renan, *Saint Paul*, p. 449.

[3] *Consuetudo legis erat ad majus XL verbera dari*, dit le *Speculum humanae salvationis*, XXI, 5, d'après *Deutéronome*, XXV, 3. Pour ne pas enfreindre cette prescription de la loi mosaïque, les Juifs s'en tenaient à 39 coups, qu'il s'agît de flagellation pénale ou de flagellation rituelle: cf. mon *Etude sur le S. H.S.*, p. 8.

[4] C'est donc avec raison que Stein cite ce passage de l'*Epître aux Galates* dans son édition d'Hérodote, pour commenter le texte relatif à l'asile égyptien de la bouche Canopique (II, 113): *ἐστὶ Ἡρακλέος ἱρόν, ἐς τὸ ἢν καταφυγὼν οἰκέτης ὅτευ ὢν ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱρά, ἑωυτὸν διδοὺς τῷ Θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἅψασθαι.*

évoquait ici, dans l'esprit de saint Paul et dans celui de ses lecteurs, non l'idée de la marque servile — car l'apôtre se glorifie de ses *στίγματα* — mais l'idée de la marque religieuse.[1] Paul est natif de Tarse, il écrit à des Asiates qui connaissaient tous, comme il le connaissait lui-même, le rite des marques de consécration; car la plupart des religions orientales l'imposaient à leurs adeptes. Il est attesté, en Galatie même, pour celle d'Attis, le dieu de Pessinonte[2]; en Syrie, pour celle d'Atargatis, la déesse de Bambycé-Hiérapolis[3]; en Thrace et en Grèce, pour la religion thraco-macédonienne de Dionysos[4]; en Egypte, pour la religion isiaque.[5] Quand Pérégrinus se brûle à Olympie, Lucien prévoit que la crédulité populaire fera un dieu de cet extravagant: il aura ses mystères et ses prêtres, on instituera en son honneur des flagellations rituelles, les dévots seront marqués de son nom, au fer rouge: *μαρτύρομαι δὲ ἤ μὴν καὶ ἱερέας αὐτοῦ ἀποδειχθήσεσθαι μαστίγων ἢ καυτηρίων.*[6]

---

[1] Cf. Maury, *op. l.*, p. 360: »Il y avait dans la Bible plusieurs allusions à l'usage répandu dans l'Orient de porter au bras droit un signe indicatif de la divinité au service de laquelle on s'était voué: c'est à cette habitude que se rapportent vraisemblablement les paroles de saint Paul.«

[2] Prudence, *Peristeph.*, X, 1076—1080. Le sobriquet de *γάλλος* donné à Ptolémée IV Philopator (*Etym. Magnum*, s. v. *ΓΑΛΛΟΣ*, qui portait le tatouage dionysiaque (cf. *Rev. Et. Anc.*, 1910, p. 236), fait allusion aux marques que portaient les Galles, aussi bien ceux d'Attis que ceux d'Atargatis. Cf. le v. 9 de l'*elogium* d'Abercios (Hepding, *Attis*, p. 84): *λᾶον δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.*

[3] Lucien, *De dea Syria*, § 59.

[4] *Rev. Et. Anc.*, 1910, p. 234—238, et mes *Cultes et mythes du Pangée*, p. 96—98.

[5] Dennison, dans l'*American journal of archaeology*, IX (1905), p. 33 sq.

[6] *De morte Peregrini*, ch. 28. Quant à la religion mithriaque, il ne me semble pas prouvé qu'elle comportât le rite des stigmates de consécration. Le texte de Tertullien, *Mithra signat in frontibus milites suos* (*De praescr. haeret.*, 40), allégué par Cumont (*Les mystères de Mithra*[2], p. 131) et par Hepding (*Attis*, p. 163), me semble viser un rite symbolique, analogue à la confirmation chrétienne.

VII

Je ne vois point que pour l'étude du rite oriental, et plus précisément sémitique, de marquer le poignet droit d'un stigmate sacré, on ait fait état jusqu'ici des mains orantes, de bronze, dont il existe un assez grand nombre d'exemplaires. Je n'entends point parler des mains de bronze consacrées à Sabazios, que Blinkenberg a étudiées naguère[1]: celles-ci forment une classe spéciale, à cause des symboles magiques dont elles sont chargées, et à cause de leur geste: c'est celui dit de la bénédiction latine, les deux derniers doigts repliés, les trois autres allongés, le pouce touchant le grand doigt et l'index. Les mains votives du culte de Sabazios représentent la main du dieu, à tout le moins celle du prêtre, puisqu'elles bénissent. Il n'en est pas de même des autres mains votives, qui toutes sont des mains orantes, levées, la paume en avant, les doigts allongés et joints: celles-ci représentent des mains de fidèles, elles perpétuent le souvenir d'une prière. Toutes ces mains orantes proviennent de cultes sémitiques. Toutes, comme d'ailleurs aussi celles du culte de Sabazios, sont des mains droites; et quand elles portent une dédicace, celle-ci est toujours gravée sur le poignet.

Avant de tirer de ces observations les conclusions qui me semblent s'appliquer à notre propos, je crois bon de donner la liste des dextres orantes à dédicace.

A. *Culte du dieu d'Héliopolis*

Musée du Louvre. Provenance: Niha, sur le versant du Liban qui regarde la plaine de Baʿalbek. Publiée par Dussaud, *Notes de mythologie syrienne* (Paris, 1903), p. 119, pl. I. La photographie ci-contre (Pl. I fig. 1) a été exécutée à ma demande par la Bibliothèque Doucet. Dextre orante, portant contre la paume une petite idole du Baal d'Héliopolis (*βαλάνιον*).[2] Sur le poignet,

[1] *Darstellungen des Sabazios und Denkmäler seines Kultes*, dans *Archäologische Studien* (Copenhague, 1904).

[2] *Chronique Pascale*, p. 303 de l'éd. de Bonn: *κατέλυσε ὁ Θεοδόσιος καὶ τὸ Ἡλιουπόλεως τὸ τοῦ Βαλανίου.*

la dédicace: *Μενίσκος ὑπὲρ / ἑαυτοῦ καὶ θυγατρ(ὸς) / καὶ συμβίου καὶ / θρεπτῶν εὐξάμε/νος.*

B. *Culte d'une divinité syrienne*

Main conservée au patriarcat maronite de Bikirlé (Liban). Publiée par Lammens, dans le *Musée Belge*, IV (1900), p. 310, n° 57: . . . *λευσα καθώς / ἐκελεύσθην τῆς / θεοῦ ἀνέθη/κεν.*

C. *Culte du Très Haut (Θεὸς Ὕψιστος)*

La collection formée jadis à Beyrouth, par feu Pérétié, chancelier du consul de France, contenait cinq dextres de bronze portant sur le poignet des dédicaces au *Θεὸς Ὕψιστος*. Elles avaient été trouvées ensemble à Saïda, l'ancienne Sidon, dans un endroit qui n'a malheureusement pas été noté. Dussaud (*Notes*, p. 118) a révoqué en doute cette provenance, sans raison valable. Les cinq mains furent vues chez Pérétié par Beaudouin et Pottier, qui en publièrent les inscriptions dans le *Bulletin de correspondance hellénique* de 1879, pp. 264—267, sans en donner, malheureusement, ni photographies ni dessins. Depuis, la collection Pérétié a été vendue et dispersée. J'ignore où se trouvent aujourd'hui trois de ces cinq monuments. Les deux autres font partie de la collection De Clercq. J'espérais en publier des photographies. MM. René Jean, De Ridder et Pottier ont bien voulu s'entremettre auprès du possesseur actuel de la collection De Clercq; mais la permission de faire photographier les deux mains leur a été refusée.

1. »Main droite; long. $0^m 17$. Une palme, de chaque côté, gravée à la pointe, se continuant jusqu' à l'extrémité du petit doigt et du pouce. L'inscription, de même que les suivantes, est gravée sur le poignet: *Πρόκλα / εὐξαμέ/νη ὑπὲρ / ἑαυτῆς / καὶ τοῦ οἴ/κου αὐτῆς / ἀνέθηκεν*« (*BCH*, l. l., n° 18). Aujourd'hui dans la collection De Clercq. Un facsimile de l'inscription dans De Ridder, *Coll. De Clercq, Les Bronzes*, p. 195, qui aurait bien dû donner une reproduction de l'objet même ou du suivant.

2. »Main droite; long. 0^m 18. Mêmes ornements que sur la précédente. Dédicace: *Ζήνων κὲ Νικοῦσ(α) / εὐξάμενοι / ἀνέθηκαν*« (*BCH*, l. l., n° 19). Aujourd'hui dans la collection De Clercq; cf. De Ridder, *Coll. De Clercq, Les Bronzes*, p. 194, qui admet, à la ligne 2, la restitution des premiers éditeurs, *Νικοῦσ(α)*. Cette forme, qui serait un barbarisme en grec classique, n'en est pas un dans la *κοινή* qu'on parlait en Syrie, à l'époque impériale: la plupart des MSS de l'*Apocalypse* de Jean donnent, au verset 17 du chapitre II, la forme ionienne *νικοῦντι* au lieu de *νικῶντι* (cf. Viteau, *Etude sur le grec du Nouveau Testament*, Paris, 1893, p. XIX). Mais, comme le facsimile publié par De Ridder n'indique aucune trace de lettre après ΝΙΚΟΥΣ, je crois préférable de lire *Νικοῦς*.

3. »Main droite; long. 0^m 17. Les palmes de chaque côté sont à peine visibles et les caractères presque entièrement effacés. Dédicace: . . . *εὐ/ξαμέν/η ὑπὲρ αὐτῆς / καὶ Θεοδώρου ἀνδρὸς/ καὶ τέκνων / Θεῷ Ὑψίστῳ*« *BCH*, l. l., n° 20. Selon Dussaud (*Notes*, p. 118), l'objet se trouverait au Musée National d'Athènes. J'ai prié M. Holleaux de l'y rechercher: »nous avons, me répond-il, Staïs et moi, fait la revue de tous les bronzes du Musée, y compris ceux qui se cachent dans les *ἀποθῆκαι* et les tiroirs fermés. La main Pérétié n'y est pas et, m'assure Staïs, n'y a jamais été. Il avait, croit-il, été question, voilà très longtemps, d'acquérir quelques objets de cette collection, mais suite ne fut pas donnée à ce projet.«

4. »Main droite; long. 0^m 15. Lettres pointillées, peu visibles et confondues les unes avec les autres. Dédicace: *Θεῷ Ὑ/ψίστῳ Γη/ρίων εὐξά/μενος ἀνέθη/κεν*« (*BCH*, l. l. n° 21). Le nom *Γηρίων* est bien extraordinaire. Peut-on admettre qu'un Sidonien de l'époque impériale ait porté le nom du géant tricéphale, occis en Espagne par Héraclès? En tout cas, il faudrait accentuer *Γηριών*, et remarquer que cette orthographe est iotacisante, au lieu de *Γηρυών*. Mais je crois que le nom du donateur n'a pas été lu correctement. Les doutes sont con-

Abb. 1

Abb. 2

Abb. 3

Abb. 4

Abb. 5

firmés par Fröhner, qui a décrit l'objet en question dans son *Catalogue de la vente Hoffmann*, 1893, p. 570: »Le nom du consécrateur, écrit-il, et son patronymique restent à déchiffrer.«

5. »Main droite sans ornements. Long. 0^m 17. Inscription: *Λουκ[ι]α/νή*« (*BCH*, l. l., n° 22). Cette lecture est confirmée par Fröhner, qui a décrit l'objet dans le *Cat. de la coll. Hoffmann*, 1899, p. 569.

D. *Culte du dieu de Doliché*

1. Pl. I, fig. 2. Main droite ouverte, trouvée à Heddernheim, conservée aujourd'hui chez le comte Solms, à Assenheim; publiée pour la première fois par J. Becker, *Drei römische Votivhände aus den Rheinlanden* (Frankfort, 1862), p. 17, pl. I; cf. Kan, *De Jovis Dolicheni cultu* (Groningen, 1901), p. 102, n° 141 et *CIL*, XIII, II, 1, p. 430, n° 7343: *Iovi Doliceno /G. Iul. Marinus/ centurio Brittonum Gurvedens(ium) / d. d.* Sur le culte de Doliché, que les Syriens de Commagène répandirent dans tout l'Empire et qui a fusionné notamment avec le culte du dieu d'Héliopolis (*CIL*, III, 3462: *I. O. M. Dulceno Heliopolitano)*, voir en dernier lieu l'article de Cumont, DOLICHENVS, dans Pauly-Wissowa. Le nom *Marinus*, que porte le donateur de la main d'Heddernheim, et qui est fréquent dans les inscriptions relatives au dieu de Doliché, indique que le donateur était prêtre de ce dieu; il vient du syrien *marînâ*, qui a le même sens que notre Monseigneur, en latin *dominus*, en grec *δεσπότης*. Le père de Philippe l'Arabe s'appelait ainsi (Waddington, *Inscriptions de Syrie*, p. 491—2, n° 2072—76).

2. Pl. I, fig. 3. Main droite trouvée en 1862 dans la Galicie orientale, district de Zaleszczyki, village de Myszkow, conservée au musée polonais Ossolinski de Lemberg, et publiée par W. Demetrykiewicz et J. Zingerle, dans le *Beiblatt der Jahreshefte* de 1904, col. 149—152. Les trois derniers doigts sont allongés et écartés; le pouce et l'index tiennent délicatement une petite sphère sur laquelle devait se dresser jadis une statuette, dont il ne reste que les pieds. Demetrykiewicz, à cause des enseignes légionnaires

que surmontait une main levée, symbole de la fidélité au serment militaire (A. v. Domaszewski, *Die Fahnen im römischen Heere*, p. 53), suppose que cette statuette devait représenter la Victoire. D'après l'analogie avec la main du Louvre, contre la paume de laquelle est fixé le *balanion* d'Héliopolis, je crois que la main de Lemberg était surmontée de la statuette du dieu à qui elle était dédiée. La dédicace, gravée sur le poignet, a été lue ainsi par E. Bormann: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Doliceno / Gaius optio / c(o)h(ortis) I Hisp(anorum) (miliariae) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. A côté de la main de Lemberg, nous en reproduisons une autre, anépigraphe, provenant, dit-on, d'Italie, et conservée au musée de Wiesbaden (Bekker, *Drei römische Votivhände*, fig. à la p. 10); elle est mutilée, et on ne savait pas en expliquer le geste: je crois qu'elle devait comme la main de Lemberg, tenir entre le pouce et l'index une petite sphère, servant de support à une statuette du dieu de Doliché (Pl. I, fig. 4).

Il y a, je crois, corrélation entre les marques de consécration que les adeptes des religions sémitiques s'imprimaient à la main ou au poignet droits et les inscriptions votives des dextres de bronze qu'ils avaient accoutumé d'offrir à leurs dieux. Ces dextres, qui font toutes le geste de la supplication et qui, par conséquent, représentent la main de l'orant, ont toutes leur dédicace gravée sur le poignet. Pourquoi là plutôt que sur le dos de la main ou sur la paume? La main symbolique de l'alliance entre les Gaulois du Velay, *Οὐέλαννοι*, et une ville grecque de Provence, porte son inscription sur la paume.[1] Si les dextres votives des cultes sémitiques portent toutes leur dédicace sur le poignet, c'est sans doute pour une raison rituelle, parce que les fidèles qui dédiaient ces dextres, étaient, comme les Syriens de Bambycé, *ἐστιγμένοι τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι*. Si l'on se rappelle que les dédicaces de

[1] S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 359; *Cat. des bronzes de la Bibl. nationale*, p. 461; *IG*, XIV, n° 2432.

cette sorte d'objets sont parfois écrites en *pointillé* et accompagnées de *palmes gravées à la pointe*, qui vont de la section du poignet à l'extrémité du petit doigt et du pouce, la corrélation que nous indiquons apparaîtra comme plus vraisemblable encore: ce pointillé fait songer aux piquetures d'une inscription tatouée, ces palmes représentent les tatouages religieux qui couvraient la main droite du fidèle: tatouages religieux, et non de simple ornement; car on admettra bien que la palme en Phénicie, pour des adorateurs du Très Haut (*Θεὸς Ὕψιστος*), eût un sens sacré.[1]

Les textes qui parlent du stigmate religieux apprennent qu'il était parfois placé, non sur le poignet, mais *ἐπὶ χειρὶ*, sur le dos de la main ou métacarpe. Et il pouvait consister, non en une inscription, mais en dessins plus ou moins schématiques, en signes plus ou moins pictographiques, dans le genre des tatouages en usage chez les Syriens et les Arabes d'aujourd'hui, chrétiens et musulmans. Une main de bronze anépigraphe, dont la provenance exacte est inconnue, mais qui selon toute apparence a été trouvée dans la vallée du Rhin, et qui est conservée au musée grand-ducal de Darmstadt (Pl. I, fig. 5), porte sur le poignet, sur le métacarpe et à l'attache des cinq doigts, un certain nombre de petits cercles incisés, treize en tout. Becker, qui a fait connaître ce monument, y voyait l'ex-voto d'une personne qui souffrait d'une maladie de peau: les petits cercles représenteraient des plaques ou des pustules.[2] Il est possible, comme on l'a dit plus haut, qu'ils représentent des tatouages médicaux, destinés à faire disparaître les plaques d'une lèpre blanche. Mais il est encore plus plausible d'y voir des marques religieuses. Un fragment de calotte cranienne

[1] Dans la Bible, la palme est mentionnée fréquemment dans les cérémonies de purification (II *Macc.*, X, 7), et dans les triomphes (I *Macc.*, XIII, 37 et 51; IV *Esdras*, II, 45—6; *Ev. Joan.*, XII, 13; *Apocal.*, VII, 9).

[2] *Drei römische Votivhände*, p. 15, pl. II, 1 *a, b*. J'en dois la photographie, ainsi que celle de la main de Wiesbaden, à l'aimable entremise de M. Hans Dragendorff.

trouvé dans *l'oppidum* gaulois de Stradonitz[1], est parsemé de cercles pareils.

VIII

Revenons, après ce long détour, au stigmate militaire. Je crois qu'il fut, à l'origine, un cas particulier du stigmate religieux. Saint Ambroise nous apprend que les soldats étaient marqués du nom de l'empereur, *nomine imperatoris signantur milites*[1] — *nomine* et non *in nomine*. Le stigmate militaire représentait donc le nom de l'empereur régnant — d'où l'expression *regius character* dont se sert Augustin — c'est-à-dire, probablement, une abréviation, ou peut-être la ψῆφος du nom impérial. Le stigmate militaire se rattache donc au culte des empereurs, et plus précisément au culte dont les empereurs ont été l'objet de la part des armées. La question du culte rendu aux empereurs par les armées est expédiée en six lignes par Beurlier[2], dans un chapitre intitulé: »Du culte rendu aux empereurs par les collèges privés et les particuliers«. En réalité, c'était un culte officiel, prescrit par les réglements militaires, et même le seul culte officiel que connût l'armée; il est absolument distinct des cultes privés dont les militaires de tout grade, individuellement ou en groupe, honoraient les divinités à leur convenance. Les médaillons des enseignes que portaient les *imaginiferi*[3], les statues impériales érigées dans les camps rendaient présents au milieu des armées les génies des empereurs; ces images recevaient le culte dû par les militaires au souverain, et ce culte était le lien de la discipline, car celle-ci était fondée sur le serment, et le serment était juré sur le nom sacrosaint de l'empereur. On conçoit, dans cette hypothèse, non seulement que les soldats se soient laissés marquer, mais qu'ils aient tenu à l'être. Non seulement le

[1] Pič, *Le Hradischt de Stradonitz*, traduction Déchelette (Leipzig 1906), pl. XLIII, fig. 17; Déchelette, *Manuel*, t. I, p. 480, fig. 167.

[2] *Essai sur le culte rendu aux Empereurs romains* (Paris, 1890), p. 261. [3] v. Domaszewski, *Die Fahnen im römischen Heere*, p. 69 sq.

stigmate militaire n'était pas plus déshonorant pour un soldat que la tonsure totale pour un prêtre isiaque ou la tonsure partielle pour un prêtre catholique romain; mais même c'était un talisman, le nom de l'empereur, comme tout nom divin, devant avoir une vertu prophylactique. Cette idée semblait évidente aux païens du Bas Empire, dans des pays et à une époque où la superstition était au comble. Ajoutons que les soldats, particulièrement, devaient être très superstitieux, en raison même des dangers auxquels ils étaient alors exposés, dans un temps où l'on se battait presque sans cesse; ils recherchaient de tous côtés les moyens magiques de se rendre invulnérables.

Une preuve que le stigmate militaire était bien d'ordre religieux, nous est fournie par les *Actes des Martyrs*. Un jeune chrétien, Maximilien, avait été pris comme *tiro*. Le jour arrive où il doit passer *miles*, c'est-à-dire être mesuré, inscrit sur le rôle et marqué de la marque militaire. Maximilien se laisse mesurer, *incumari*[1], mais quand on veut le marquer, *signari*, il refuse. Pourquoi? Le texte ne le dit pas, mais ce refus s'explique très bien, si la marque militaire était ce que nous prétendons. Pour un chrétien scrupuleux, il était aussi répréhensible de se laisser imprimer ce signe de paganisme que de faire le geste de la prière devant la statue de l'Empereur. Subir cette marque aurait été, pour Maximilien, adhérer à la religion impériale; cette adhésion à une forme de paganisme l'aurait ravalé au rang des *lapsi*.[2]

---

[1] Ce verbe dérive de *incoma* ou *incomma*, ἔγκομμα, mot qui désignait la toise fichée en terre, avec laquelle on mesurait les soldats. Cf. Du Cange, *Gloss. lat.*, s. v. INCOMA, d'après Saumaize *ad Lampridium*, p. 199.

[2] *Acta Maximiliani*, dans les *Acta primorum martyrum sincera et selecta* de Ruinart, p. 300 de l'éd. d'Amsterdam, 1713, reproduits dans Harnack, *Militia Christi*, p. 114—7: *Dion proconsul dixit: „Incumetur.“ Cumque incumetus fuisset, ex officio recitatum est: „Habet pedes V, uncias X.“ Dion dixit ad officium: „Signetur.“ Cumque resisteret Maximilianus, respondit: „Non facio; non possum militare.“ Dion dixit: „Milita, ne pereas! . . .“*

Autre preuve que le stigmate militaire était radicalement différent du stigmate servile: tandis qu'on imprimait celui-ci sur le front, on imprimait celui-là sur la main — sans nul doute sur la main droite. Pourquoi là plutôt qu'ailleurs? Les héros de notre tragédie classique parlent sans cesse de leur main, ou de leur bras, pour dire leur bravoure, leur force physique et guerrière

Ils n'ont de leur défaite accusé que mon bras,

lit-on dans *l'Alexandre* de Racine, acte IV, scène 2; et l'on se rappelle les propos de fier-à-bras que le jeune Horace tient à sa sœur (*Horace*, acte IV, scène 5):

Ma sœur, voici le bras qui venge nos deux frères,
Le bras qui rompt le cours de nos destins contraires,
Qui nous rend maîtres d'Albe; enfin, voici le bras
Qui seul fait aujourd'hui le sort de deux Etats!

Ces métaphores usées et pour nous plutôt déplaisantes, sont prises des langues anciennes[1]; elles avaient un sens très plein jadis, dans un temps où l'on combattait de près, à l'arme blanche, et où l'avantage et la vie restaient à qui maniait d'une main plus habile et d'un bras plus robuste le glaive ou la pique. De toutes les parties du corps d'un soldat, celle qu'il importait donc le plus de consacrer au service du *Divus* impérial, c'était le bras ou la main. Une raison analogue explique peut-être que dans certaines sectes chrétiennes où l'on n'entrait qu'après avoir entendu une catéchèse ésotérique, l'oreille fût la partie du corps qui recevait la marque de consécration. Les Carpocratiens portaient sur la face postérieure du lobe de l'oreille droite une marque faite au cautère ou au rasoir ou au poinçon[2] — sur le lobe de l'oreille, parce qu'ils plaçaient

[1] Par ex. Virgile, *Æn.*, XII, 428: *neque te, Æneа, mea dextera servat.*

[2] Irénée, *Contra haereses*, l. I., ch. 20,4 (t. I, p. 210 Harvey) = Hippolyte, *Φιλοσοφούμενα*, l. VII, ch. 32 (p. 256 Miller): *τούτων τινὲς καὶ καυτηριάζουσι τοὺς ἰδίους μαθητὰς ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι τοῦ λοβοῦ τοῦ δεξιοῦ ὠτός.* — Epiphane, *Panarion*, XXVII (Migne, *P. G.*, XLI, 372): *σφραγῖδα δὲ ἐν καυτῆρι ἢ δι' ἐπιτηδεύσεως ξυρίου ἢ ῥαφίδος ἐπιτιθέασιν οὗτοι οἱ ὑπὸ Καρποκρᾶ ἐπὶ τὸν δεξιὸν λοβὸν τοῦ ὠτὸς τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἀπατωμένοις.*

là le siège de la mémoire: cette croyance existait aussi chez les Grecs et les Romains[1], elle rend raison de ces pierres gravées[2], fort nombreuses, de la basse époque, qui représentent une oreille droite dont une main touche le lobe; dans le champ est la légende MNHMONEYE. Tantôt les Carpocratiens scarifiaient le lobe de l'oreille avec un rasoir, ou le perçaient avec un poinçon: pour expliquer ceci, il faut se rappeler que l'oreille percée était chez les Orientaux un signe d'esclavage[3]: d'où l'usage, chez les Juifs, de percer avec un poinçon l'oreille des esclaves à perpétuité.[4] Tantôt ils le brûlaient avec le fer rouge: la raison de ce rite se trouve dans des textes évangéliques, qui expliquent aussi que la marque fût placée sur la face postérieure (*ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι*) du lobe: »Je vous baptise avec l'eau, avait dit Jean le Baptiste, mais quelqu'un viendra après moi, *ἔρχεται δέ μου ὀπίσω*, qui vous baptisera avec l'Esprit et le feu.«[5] Ce baptême de celui qu'avait annoncé le Baptiste était signifié, dans la secte carpocratienne, par la marque au cautère imprimée sur la partie postérieure du lobe de l'oreille: „*ἔνιοι δέ*“, *ὥς φησιν Ἡρακλέων*, „*πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο*“, *οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν*.[6]

Le stigmate militaire s'imprimait sur la main droite du nouveau soldat, comme le stigmate religieux des Orientaux sur la main droite du néophyte. Cette similitude permet de former

---

[1] Virgile, *Bucol.*, VI, 3; *Copa*, 38; mais surtout Pline, *Hist. nat.*, XI, 103 (t. II, p. 365 Mayhoff): *est in aure ima memoriae locus, quem tangentes antestamur* (cf. Plaute, *Le Perse*, IV, 9, 8; Horace, *Sat.*, I, 9, 76); *est post aurem aeque dexteram Nemeseos, quae dea Latinum nomen ne in Capitolio quidem invenit, quo referimus tactum ore proximum a minimo digitum, veniam sermonis a diis ibi recondentes.*

[2] Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVI, p. 7 et 39—41, nos 90—102. D'autres pierres gravées portent *MNHMONEYETE*, ou *MNHMONEYE ΤΗΣ ΚΑΛΗΣ ΤΥΧΗΣ* (Spon, *Miscellanea eruditae antiquitatis*, p. 297).

[3] Renan, *Histoire d'Israël*, t. II, p. 366.

[4] *Exode*, XXI, 6. [5] *Matth.*, III, 11; *Luc.*, III, 16

[6] Clément d'Alexandrie, *Eclogae propheticae*, 25 (t. III, p. 143 Stählin).

une conjecture assez vraisemblable sur la date approximative à laquelle le stigmate militaire fut institué dans les armées impériales. Mais avant d'exposer cette hypothèse, il importe d'écarter un texte qui a induit quelques savants en erreur. Quand Tertullien (dont l'activité littéraire commence dans la dernière décade du IIe siècle) écrit, probablement en se rappelant des souvenirs d'enfance (il était fils de centurion[1]), qu'il a vu (dans les camps de l'armée d'Afrique) »Mithra marquer au front ses fidèles«, l'expression dont il se sert pour désigner les Mithriaques, *milites suos*[2], n'implique nullement[3] que le signe dont il s'agit fût imité de la marque militaire, qui, je crois, n'était pas encore en usage au temps où Tertullien était enfant de troupe; car la marque militaire était imprimée à la main, tandis que le signe des Mithriaques l'était sur le front; d'ailleurs la marque militaire semble avoir été un tatouage, et le signe des Mithriaques une marque au fer rouge.[4]

Ce texte de Tertullien écarté, le témoignage le plus ancien concernant le stigmate militaire est celui de Cyprien († 258),

[1] Schanz, *Röm. Litt.*[2], t. III, p. 280; cf. Harnack, *Militia Christi*, p. 39: „als Soldatenkind scheint Tertullian im Lager die Zeremonie gesehen zu haben."

[2] *De praescriptione haereticorum*, ch. 40, p. 577 Oehler: *Diaboli sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expiationem delictorum de lavacro repromittit, et, si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit.*

[3] Elle n'implique pas non plus, je crois, que ce signe fût conféré au Mithriaque quand il parvenait au grade de *miles*, le troisième de la hiérarchie mithriaque. Le mot *milites*, dans ce texte de Tertullien, a le sens métaphorique „d'adeptes", de „fidèles", comme on dirait *milites Christi* pour désigner les Chrétiens. Sur ce point, je me sépare de Franz Cumont (*Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, t. I, p. 318—9).

[4] Grégoire de Naziance reproche à Julien de mépriser les martyrs chrétiens, lui qui admire *τὰς ἐκ Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις ἐνδίκους τὰς μυστικάς* (Migne, *P. G.*, XXXV, 592 — et non 620, comme cite Cumont, *Textes et monuments*, t. II, p. 15 *b*).

dans sa lettre à Donat. Ceux d'Ambroise, de Jérôme et de Jean Chrysostome, ceux de Végèce et d'Aétios sont beaucoup plus tardifs. Du reste, aucun de ces auteurs ne parle du stigmate militaire comme d'une institution récente.

Si l'usage de marquer la main droite du soldat dérive vraiment du rite de marquer la main droite du fidèle, on peut supposer, étant donnée l'origine orientale de ce rite, que le stigmate militaire a été introduit d'abord dans l'armée romaine d'Orient, et plus précisément dans les légions de Syrie, sous les empereurs syriens, au début du IIIe siècle. Il aurait été institué par l'empereur oriental et syrien par excellence, ce *Βασιανός*[1] en qui s'incarnait l'Elagabal d'Emèse, que l'on n'en serait pas étonné.

Quand au début du IIe siècle, Juvénal écrivait

Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes[2],

il signalait un phénomène qui avait commencé bien avant lui, et qui, après lui, devait prendre des proportions immenses, au fur et à mesure des progrès du culte impérial et des cultes orientaux dans Rome, christianisme compris. On a remarqué souvent que le culte impérial fut accepté beaucoup plus tôt et plus aisément par les Orientaux de l'Empire, et qu'ils le poussèrent beaucoup plus loin que les Occidentaux: le prosternement devant l'empereur, le nom de *Θεός* ou de *Divus* donné à l'empereur vivant, sont d'origine orientale[3]; de même, sans doute, le stigmate militaire, en qui l'on retrouve la vieille croyance de l'Orient à la divinité des souverains. On y retrouve d'autres choses encore, bien orientales aussi, la croyance à la vertu prophylactique du nom divin, le désir ardent du fidèle de consacrer son corps à son dieu, le rite très antique des marques de consécration.

[1] C'est la vraie forme de ce nom, dérivé de *basus*, mot oriental qui signifiait, ce semble, »grand prêtre«: cf. v. Domaszewski, *Religion von Emesa*, dans cet *Archiv*, t. XI, p. 237 (= *Abh. zur röm. Religion*, p. 211). [2] *Sat.*, III, 62. [3] Beurlier, *op. cit.*, p. 52—4.

Das Alter des israelitischen Versöhnungstages

Von **Hubert Grimme** in Münster i. W.

(Mit einer Abbildung)

In meiner Studie „Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult" (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I, 1) hatte ich zu zeigen versucht, daß von den drei israelitischen Festen, die Wellhausen als eine organisch zusammengehörige Gruppe bezeichnet hat, das mittlere, Schabuoth, sich nach Ursprung und Inhalt so erheblich von den beiden anderen, Mazzoth und Sukkoth, unterscheide, daß der Begriff einer alten Erntefestdreiheit nicht aufrecht zu halten sei. Im weiteren Verlauf der Untersuchung kam ich dazu, mich über das Alter der verschiedenen biblischen Feste auszusprechen. Ich fand, es könne die Dreizahl der Feste, die Deuteronomium als legal bezeichnet, keineswegs älter sein als die Fünfzahl von Leviticus und Numeri. Die Idee einer Weiterentwicklung der einen zur anderen sei nicht zu halten; beide Festtafeln seien insofern voneinander unabhängig, als jede ein anderes Publikum von Festfeiernden vor Augen habe. Die Fünfertafel enthalte alle Feste der zweigeteilten, d. h. aus Heiligen und Profanen bestehenden altisraelitischen Gemeinde; was sie an Festen ohne nähere Zusätze anführe, ginge die Gesamtgemeinde an; was aber die Bezeichnung מקרא קדש bzw. עצרת trage (nämlich der 1. und 7. Tag von Mazzoth, der Schluß des Festaktes von Schabuoth, der 1. und 8. Tag von Sukkoth, das Neujahrs- und Versöhnungsfest), seien Versammlungen der Heiligen (= Internen) gewesen. Das Deuteronomium habe, entsprechend seiner Tendenz die Gemeinde zu uniformieren, in

seiner Liste die Versammlungen der Kadōsche möglichst zurücktreten lassen, und sei so infolge des Ausscheidens zweier ihrer Sonderfeste zu seiner Dreizahl gelangt.

Gegen diese meine Ansicht ließe sich einwenden, daß doch eines der Feste, die in der Fünferliste mit der Charakterisierung מקרא קדש auftritt, das auf den 10. VII. gesetzte Versöhnungsfest, von Wellhausen durch sehr starke Argumente als nachexilisch dargetan sei, somit das מקרא קדש nicht auf Sonderverhältnisse in der altisraelitischen Gemeinde hinweisen könne. Daraufhin möchte ich der Frage nach dem Alter dieses Versöhnungstages einmal näher treten und untersuchen, ob Wellhausens Argumente wirklich durchschlagend sind, und ob sich nicht positive Anhaltspunkte für ein höheres Alter der Versöhnungstagfeier finden lassen.

Wellhausen (Prol[8]. S. 105) behauptet, die ersten embryonischen Keime eines Versöhnungsfestes wären erst im Exile zutage getreten; das machten Ezechiel und Zacharia wahrscheinlich. Für eine solche Wahrscheinlichkeit spricht nur wenig. In Ezechiels Festordnung ist davon die Rede, daß der Priester wie am 1. I. so auch am 1. VII. (gemäß der Lesart der Sept.) den Tempel entsühnen solle und zwar am letzteren Termin „wegen derer, die versehentlich und unwissentlich gesündigt" (מאשׁ שׁגה ופתי). Diesen am 1. VII. vorzunehmenden Akt bezeichnet Wellhausen als einen Vorläufer des Jōm-Kippūr-Ritus des Gesetzes. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß zwischen beiden Veranstaltungen Ähnlichkeit, ja Zusammenhang besteht, so wird damit der Versöhnungstag des Ezechiel keineswegs zum Prototyp desjenigen der Thora; er kann auch einer Umformung des letzteren entstammen. Ezechiel fühlte sich zum Reformator des Kultus im Sinne des strengen Jahwismus berufen: deshalb möchte er das doch gewiß alte Pfingstfest, in dem er das altheidnische Substrat wohl noch durchschimmern sah, ganz abschaffen; deshalb mußte ihm auch das Ritual des gesetzlichen Versöhnungstages, dessen Azazelzeremonie einem Jahwe-

verehrer Skrupel machen konnte, reformbedürftig erscheinen. Daraufhin mag die Sühnung der Gemeinde von ihm in eine Reinigung des Tempelraumes umgewandelt worden sein. Diese verlegte er auf den 1. VII., weil er den Neujahrscharakter des 10. VII. entweder nicht mehr erkannte oder nicht gelten lassen wollte und für jede der Jahreshälften zwei einander parallele Festtage anstrebte. Somit dürfte der Versöhnungstag des Ezechiel nichts Embryonales, wohl aber Rudimentäres an sich tragen.

Weiter findet Wellhausen, auch der Prophet Zacharia habe von einem Versöhnungstag im Sinne des Gesetzes nichts gewußt; denn von den bei ihm erwähnten vier Fast- und Klagetagen, als deren Termin er ganz allgemein den 5. und 7., 4. und 10. Monat nennt, sei keiner als Versöhnungstag anzusprechen. Letzteres kann man Wellhausen ohne weiteres zugeben: der Prophet zählt vier Tage auf, die die Erinnerung an vier Unglückstage Judas wach hielten. Aber zum Beweise für das Nichtvorhandensein des gesetzlichen Versöhnungstages genügen diese Aufzählungen nicht. Der Prophet erwähnt vier Tage, an denen gefastet wurde im Hinblick auf nationales Unglück, um in Aussicht zu stellen, daß diese später „zu Freude und Jubel und zu frohen Festzeiten" werden sollten, wenn Israel seine religiösen und sittlichen Pflichten ernster nähme. Den Versöhnungstag neben diesen Trauertagen zu nennen hatte der Prophet gar keine Veranlassung; wie sein Inhalt Sündenbekenntnis und Buße war und er in einem Reinigungsakt der Gemeinde seinen Abschluß fand, so hätte Zacharia eher auf seine bleibende Bedeutung für Israel, als auf das Wünschenswerte einer Umänderung seines Charakters hinweisen können.

Aber das Zeugnis von Ezechiel und Zacharia wiegt in Wellhausens Beweis nicht so schwer wie das von Nehemia 8—9. Dieses soll ausschlaggebend sein. „Ezra" — sagt er — „begann die Vorlesung des Gesetzes am Anfang des 7. Monats, danach am 15. wird Laubhütten begangen: von einer Sühn-

feier am 10. des Monats wird in der genauen und gerade für Liturgisches interessierten Erzählung nichts berichtet, sie wird dagegen am 24. nachgeholt. Dies testimonium e silentio ist vollgültig — bis dahin bestand der große Tag des Priesterkodex nicht, der erst jetzt eingeführt wurde." Hier ist zu fragen, warum Ezra, der jeden Buchstaben des Gesetzes für verbindlich nahm, den Tag nicht schon am 10. VII. begangen habe. War er bei der Lesung bzw. Promulgierung des Gesetzes am 2. VII. schon bis zur Laubhüttenfeier gekommen, so war die Erwähnung des Versöhnungstages sicher schon vorhergegangen. Wellhausen, dem überhaupt die Termine der jüdischen Feste Nebensachen sind, geht darüber leicht hinweg: „Sein Termin wird" — er sagt nicht, ob unter Ezra oder einem späteren — „teilweise im Anschluß an Ezechiel durch das alte Neujahr (Lev. 25, 9) bedingt sein, teilweise im Anschluß an Zacharia durch das Fasten Gedaljas, welches freilich später dann doch noch besonders gefeiert wurde." Der letzte Zusatz vermindert die Beweiskraft dieser Ausführung außerordentlich; denn wenn der Versöhnungstag vom Termin des Gedaljafastens Besitz ergriffen hätte, so würde das unter gewöhnlichen Umständen die Verdrängung des letzteren durch den ersteren bedeuten, nicht aber, daß sich das Gedaljafasten einen neuen Termin gesucht hätte.

Immerhin wirkt es auf den ersten Blick befremdend, daß der Bericht bei Nehemia nichts von einer am 10. VII. abgehaltenen Versöhnungstagfeier enthält. Und was soll man von dem Wesen der Veranstaltung am 24. VII halten, bei welcher der Gedanke der Sühne für die Sünden der Anwesenden unter Hinweis auf alle Vergehungen der früheren Geschlechter im Vordergrunde stand? Um Antwort auf solche Bedenken und Fragen zu geben, muß ich ein Gebiet betreten, das zu den dunkelsten der hebräischen Altertumskunde gehört, in der Hoffnung, ein wenig zu seiner Aufhellung beitragen zu können: ich meine das der israelitischen Schaltpraxis.

Für die Jahresrechnung der Israeliten war von altersher der Mondlauf maßgebend. So war ihr Jahr ein Mondjahr, allerdings ein gebundenes, das durch Schaltungen mit dem Sonnenlauf und dem dadurch bedingten regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten in Einklang gebracht wurde. Über die dabei befolgte Schaltpraxis liegen direkte Zeugnisse bisher nicht vor; dennoch scheint es möglich, an der Hand biblischer Berichte das Prinzip derselben in etwa festzustellen.

Ich gehe von einer König Jeroboam betreffenden Notiz des ersten Königsbuches aus. Hier wird Kap. 12, 32ff. über eine dem jüdischen Berichterstatter ketzerisch scheinende Maßnahme folgendes mitgeteilt:

ויעש ירבעם חג בחדש השמיני בחמשה־עשר יום לחדש כחג אשר ביהודה ויעל־על המזבח כן עשה בבית־אל לזבח לעגלים אשר־עשה והאמיד בבית אל את־כהני הבמות אשר עשה: ויעל על המזבח אשר־עשה בבית־אל בחמשה עשר יום בחדש השמיני בחדש אשר־בדא מלבד ויעש חג לבני ישראל ויעל על־המזבח להקטיר:

Textlich ist dieser Bericht in üblem Zustande: darauf weisen schon die vier von altjüdischen Textkritikern eingeschobenen Pesīk und die Berichtigung des מלבד durch das Ḳerē מלבן; das zeigen stilistische Unebenheiten wie die dreimalige Wiederkehr der Wendungen אשר־עשה und ויעל על־המזבח. Die Urform der Stelle wird wohl bedeutend kürzer gelautet haben, etwa folgenderweise:

ויעש ירבעם חג כחג אשר ביהודה ויעל על־המזבח אשר־עשה בבית־אל בחמשה עשר יום בחדש השמיני בחדש אשר־בדא מלבו ויעש חג לבני ישראל:

„Da veranstaltete Jeroboam ein (Laubhütten-)Fest, wie es in Juda gefeiert wurde, und stieg zum Schlachtaltar hinauf, den er in Bethel errichtet hatte, am 15. Tage des 8. Monats, eines Monats, den er von sich aus neu eingesetzt[1] hatte, und veranstaltete den Israeliten das Fest."

[1] בדא wird besser mit arab. bada'a, badaja ‚schaffen' ‚neu machen' zu vergleichen sein als mit syr. bədā ‚erlügen'.

Über das, was diese Stelle aussagt — einerlei ob man sie in der überlieferten oder der korrigierten Fassung nimmt — sind die Exegeten verschiedener Meinung. So lesen Benzinger und Kittel in ihren Handkommentaren zu den Königsbüchern — jener mit Sicherheit, dieser mit Wahrscheinlichkeit — heraus, daß in Juda bzw. Jerusalem vor der Zeit Jeroboams der Termin für das Laubhüttenfest der 15. VIII. gewesen sei, und daß dieser Termin unter jenem Könige auch für das Nordreich für maßgebend erklärt worden sei. Hiergegen hat E. König (ZDMG 1906, 638) betont, daß es dem Autor nicht darum zu tun gewesen wäre, das jerusalemische Fest als auf den 15. VIII. fallend zu konstatieren, sondern festzustellen, das Fest sei im Nordreiche von Jeroboam auf einen neuen Termin, den 15. VIII., verlegt. Bei dieser Interpretation, die ich für die richtige halte, frägt es sich, was für eine Bewandtnis es mit diesem 8. Monat habe, den Jeroboam „von sich aus neu eingesetzt". Ich glaube, es kann sich dabei nur um einen Schaltmonat handeln. Wie es in Babylonien in der Kompetenz der Könige lag, nötigenfalls einen Schaltmonat in das Jahr einzusetzen (vgl. Brief 4 des Hammurabi an Siniddinam bezüglich Einschaltung eines Monats hinter dem Ulul oder 6. Monat), so wird auch Jeroboam, der vielleicht bei seinem Aufenthalt in Ägypten einer Unregelmäßigkeit in der Jahresrechnung Israels inne geworden war, sich das Recht genommen haben, einen Schaltmonat einzufügen, vermutlich einen zweiten Adar, da in der älteren Königszeit wohl der Herbst Jahresanfang bedeutete. Seit dieser Schaltung fiel nach der Anschauung der Judäer, für welche die Neuerung Jeroboams nicht maßgebend war, das Laubhüttenfest des Nordreiches in den 2. Monat — bzw. nach Einführung des Frühlingstermins für Neujahr — in den achten.

Aus dem Schalten des Jeroboam läßt sich nicht ohne weiteres entnehmen, ob in Israel die Jahresregulierung eine nur gelegentliche oder eine regelmäßig wiederkehrende war.

Aber mit Hilfe eines anderen biblischen Berichtes kommt man dazu, letzteres für wahrscheinlicher zu halten und zugleich darzutun, daß sich das Südreich vom Nordreich bezüglich der regelmäßigen Schaltung nicht unterschieden habe.

In 2 Chronik. Kap. 30 wird berichtet, König Hiskia habe nach Beratung mit den Obersten unter Zustimmung der Volksgemeinde beschlossen, das Passahfest statt im ersten Monat erst im zweiten zu feiern. Daraufhin seien Boten wie durch Juda so auch durch Israel, speziell auch zu den Stämmen Ephraim und Manasse, gesandt, um zur Teilnahme an diesem Passah einzuladen. Die große Mehrzahl der Nordisraeliten habe jedoch die Einladung höhnisch abgewiesen, so daß die Festfeier nur unter Assistenz von Judäern und einigen wenigen Gästen aus Asser, Manasse und Zebulon vor sich gegangen wäre.

Hiskia muß sehr triftige Gründe gehabt haben, um das traditionell auf den 14. I. fallende Passahfest einen Monat später zu feiern. Jedenfalls waren es andere als die, welche die Chronik ihm unterlegt. Da das mosaische Gesetz (Num. 9, 6 ff.) die Möglichkeit einer Passahfeier am 14. II. vorsah, nämlich für solche, die wegen Verunreinigung durch eine Leiche oder wegen einer weiten Reise den regelmäßigen Passahtermin nicht innehalten konnten, so möchte der Chronist — oder eher noch ein Interpolator — den späten Termin des Passahs des Hiskia damit erklären, daß die Priester vorher nicht mit ihrer Heiligung fertig geworden seien und noch nicht genügend Volk in Jerusalem zugegen gewesen wäre. Aber diese Gründe erklären nicht die großen und offenbar wohlüberlegten Vorkehrungen, die für das Fest seitens des Hofes getroffen waren. Ein Blick auf die damalige Zeit und Zeitlage gibt uns den Schlüssel zur richtigen Beurteilung der auffälligen Maßnahme. Sie ist frühestens im 7. Jahre des Hiskia erfolgt — ob auch die Chronik den Bericht darüber unmittelbar auf die Erzählung von kultischen Reformen aus dem 1. Jahre des Königs folgen läßt —: das geht aufs deutlichste aus den Werbereden hervor, womit die Boten des

Königs an die Nordstämme herantraten: „Ihr Israeliten, bekehrt euch zu Jahwe, dem Gott Abrahams, Isaaks und Israels, damit er sich den Entronnenen zukehre, die euch aus der Gewalt der Könige vor Assyrien noch übrig geblieben sind, usw.“ Hiernach war die große Katastrophe über das Nordreich schon hereingebrochen, die nach 2 Kg. 10, 10 im 6. Jahre des Hiskia erfolgte. Dadurch waren die Nordstämme ihrer Heiligtümer und Kultbehörden verlustig gegangen, und es war für sie jetzt eine brennende Frage, von welcher Seite sie dafür Ersatz bekommen würden. Was lag da für Hiskia näher, als den Versuch zu machen, jene zu bewegen, sich den jerusalemischen Tempel als geistlichen Mittelpunkt zu wählen? Nun wäre aber ein solcher Versuch ohne Konzessionen an die religiöse Eigenart der Nordstämme von vornherein aussichtslos gewesen; so nehme ich an, daß Hiskia gewillt war, das israelitische Jahr und damit den Festkalender Samarias für Jerusalem zu akzeptieren. Das Signal dazu sollte die Feier von Passah im zweiten Monat sein, der der Monat des israelitischen Passahfestes war, da ja — wie oben gezeigt — das israelitische Laubhüttenfest in den (judäischen) 8. Monat fiel. Trotz dieses Entgegenkommens erreichte der kluge König nicht das Angestrebte. Zum Spott, den sein Anerbieten bei den Nordstämmen, die seine Politik durchschauen mochten, hervorrief, scheint er von seiten der strenggläubigen Judäer noch den Vorwurf der Gottlosigkeit geerntet zu haben, wie aus der bösen Note zu schließen ist, die er in der Mischna bekommt (Traktat Pesachim 4): weil er „einen Nisan im Nisan einschaltete“ (עבר ניסן בניסן). Es ist wahrscheinlich, daß Hiskia nach seinem Mißerfolg den Gedanken, das israelitische Jahr in Juda einzuführen, fallen gelassen habe; jedenfalls entsprach unter Josia (vgl. 2 Chronik. 35, 1) der Passahtermin wieder den alten Bedingungen.

Wenn nun nach dem vorhergehenden das judäische Jahr von dem israelitischen sich nur dadurch unterschied, daß es um einen Monat später begann als jenes, und das Schalten des

Jeroboam diese Differenz bewirkt hatte, so muß in den 200 Jahren zwischen Jeroboam und Hiskia das Mondjahr des Nord- und Südreiches nach dem gleichen Schaltprinzip reguliert worden sein. Es war dies wohl ein dreijähriger Zyklus: das schließe ich aus dem Termin des gesetzlichen Versöhnungstages, wobei ich im Gegensatze zu Wellhausen ihn samt den Terminen aller jüdischen Feste als etwas im Wesen der Feste Begründetes ansehe.

Nach Lev. 16,29; 23,27; Num. 29,7 ist der 10. VII. der Tag der Versöhnungsfeier. Wellhausen (Prol. 105) hat auf den Neujahrscharakter dieses Tages hingewiesen, da auch das Jobeljahr am 10. VII. seinen Anfang nähme, und fügt daran die Vermutung, während des Exils sei Neujahr noch am 10. VII. in der jüdischen Gemeinde gefeiert worden. Daran anschließend erklärt Bertholet (Komm. zu Lev. 16) es für undenkbar, daß, wenn zwei Neujahrstermine — einer 1. VII, der andere 10. VII. — überliefert seien, der letztere auffälligere nicht auch der ältere sei. Dieser Schluß ist übereilt. Zwei Neujahrstermine können recht wohl neben einander bestanden haben, unter der Voraussetzung, daß in der Rechnung Gottes das Jahr anders begrenzt sei als in der Rechnung der Menschen. Im bürgerlichen Leben erwies es sich als praktisch, die Differenz zwischen dem zwölfmaligen Mondumlauf und dem einmaligen (scheinbaren) Sonnenumlauf erst dann zur Jahreslänge hinzuzufügen, wenn sie die Länge von einem Monate erreicht hatte, d. h. in der Regel nach je drei Jahren; dabei fiel das bürgerliche Neujahr stets auf den ersten eines Mondmonats. Aber das Jahr, nach welchem Gott rechnete, wenn er das Fazit der Jahressünden der Menschheit zog, konnte nicht ein künstlich zurechtgemachtes sein; es mußte in seiner Länge den natürlichen Bedingungen entsprechen, war somit erst nach Verlauf von 12 Monaten und der zwischen 9 und 10 Tagen schwankenden Differenz zu Ende. Dann fiel aber das göttliche Neujahr auf den 10. VII., den Tag der gesetzlichen Sühnfeier, und diese bedeutete somit die Neujahrsfeier Gottes.

Aber indem man Gott größere Konsequenz in der Jahresbegrenzung zuschrieb, als im bürgerlichen Leben nötig war, konnte sein Neujahrstermin nicht immer auf den 10. VII. fallen; er mußte vielmehr ein wandernder sein, der innerhalb dreier bürgerlichen Jahre, von denen das dritte ein Schaltjahr war, der Reihe nach auf den 10. VII., 20. VII. und 1. VII. fiel. Läßt sich für ein solches Wandern des Versöhnungstages ein biblisches Zeugnis beibringen?

Als ein solches betrachte ich die Nachricht Neh. 9 über den von der jüdischen Gemeinde unter Ezra abgehaltenen Fast- und Bußtag. Man ist darüber einig, daß er als Versöhnungstag genommen werden könnte, falls sein Termin es zuließe. Nun stimmt aber m. E. dieser zu den oben entwickelten Vorbedingungen für das göttliche Neujahr. Man nehme an, es liege hier der zweite der wandernden Neujahrstermine vor: dann konnte von seiten der Gemeinde vermutlich erst am 24. VII. der Neujahrssühnakt verrichtet werden. Am 20. VII. hinderte die Feier des Laubhüttenfestes dessen Abhaltung; desgleichen an den weiteren zwei Tagen. Weshalb der nun folgende 23. VII. nicht zum Fasttag taugte, geht zwar aus der Bibel nicht hervor, wohl aber aus der späteren jüdischen Praxis. Ihr ist der 23. der Tag des eigenartigen Festes Simchath-Thora, das eine Art von religiösem Bacchanal vorstellt. Man bezeichnet es als eine rabbinische Einrichtung, aus keinem anderen Grunde, als weil überhaupt keine Zeugnisse über seine Entstehung vorliegen. Nachdem sich mir aber in meiner Studie über das israelitische Pfingstfest (S. 103f.) herausgestellt, daß sogar der Halbfeiertag Lag Beomer (d. i. der 33. Tag nach Ostern), eine angeblich rabbinische Einrichtung, altorientalischen Ursprungs ist, halte ich es nicht für zu gewagt, auch Simchath-Thora für ein aus gutbiblischer Zeit stammendes Fest zu nehmen, das, weil nicht ersten Ranges, in der Thora unerwähnt gelassen wurde, auch nicht wie die vier oben erwähnten nationalen Fasttage eine zufällige Erwähnung in der Bibel erfahren hat, aber schon

durch sein gar nicht zu mittelalterlichen Kulteinrichtungen passendes Wesen sich als alt ausweist. War nun der 23. VII. durch eine Art Simchath-Thora-Feier besetzt, so konnte die jüdische Gemeinde erst am 24. VII. das göttliche Neujahr in ernster Weise mitfeiern.

Hiermit stehen wir am Endpunkte des Beweises, daß der Bericht über die Kultreform des Ezra nicht gegen, sondern für die Annahme eines hohen Alters des Versöhnungstages spricht. Zwar konnte ich nur Indizien für meine These vorbringen, aber solche in geschlossener Kette. Sollte ein derartiger Indizienbeweis weniger wiegen als der Beweis e silentio, auf den gestützt Wellhausen behauptet, daß von einer Versöhnungsfeier vor Ezra nicht die Rede sein könne?

Nachdem so die Schranke entfernt ist, die die Forschung bewog, die Entwicklung der Versöhnungsfeier in nachexilische Zeit zu verlegen, eröffnet sich im Hinblick auf das Ritual der Feier die Möglichkeit, diese dem ältesten Bestande des Gesetzes zuzurechnen, ja, sie mit der Werdezeit des Volkes Israel in Verbindung zu bringen. Dabei habe ich vor allem die Azazelzeremonie im Auge. Diese enthält in dem Zuge, daß die Sünden der Gemeinde einem Ziegenbocke aufgehalst werden, der sie zu Azazel in die Steppe zu tragen hat, die Anerkennung eines im Gegensatz zu Jahwe stehenden dämonischen Prinzips, wie es der strenge Jahwismus des Deuteronomisten und der Propheten als bedenklich empfinden mußte. Konnte Azazel doch nicht wie etwa die ein Kapitel später (Lev. 17, 7) genannten שעירם als nur in der Vorstellung der Heiden existierend genommen werden! Hier haben wir unstreitig einen höchst altertümlichen Zug des Gesetzes vor uns, nicht etwa einen „archaistischen Aufputz“, wozu ihn die Exegese seit Wellhausen gerne machen möchte. Man lasse den Azazel aus dem Gesetzestexte, und etwas ganz Wesentliches, das Mittel, die Sünden der Gemeinde samt ihren Nachwirkungen aus der Welt zu schaffen, fiele weg; der Sühnakt wäre ohne Abschluß.

Azazel erweist sich aber auch durch seine Namensform als ein nur in die Frühzeit Israels passender Dämon. Von den zahlreichen Deutungen, die dieser Name von Septuaginta und Hieronymus an bis auf die neueste Zeit erfahren hat, halte ich keine für richtig. Den Kern des Wortes bildet nicht die Wurzel עזז 'stark sein' oder עזל 'entfernen', sondern diejenige, die in äthiopischem g^{u}ezāg^{u}ez 'zottiges Vließ' vorliegt. Diese, auf ciserythräischem Sprachgebiete zu עזזז umgewandelt, ergab mit der Endung -el (die wahrscheinlich Deminutivbedeutung hat) עֲזָזֵל d. i. 'der kleine Haarige', ein Wort, das synonym mit koranischem ʿifrīt (von der Wurzel ʿafara = amharisch g^{u}afara 'dichthaarig sein' mit der südarab. Nisbeendung -īt) und anderen arabischen Feldteufelnamen wie auch mit dem hebr. (ם)שעיר ist. Wenn es in der Bibel die Schreibung עֲזָאזֵל aufweist, so liegt darin der Beweis, daß es von aramäischer Seite den Israeliten zugeführt worden ist; duldet doch das Aramäische in der Regel nicht das Vorhandensein von zwei Ajin in einer Wurzel, wovon eines meist zu Aleph geschwächt wird. Mit Aramäern sind die Israeliten hauptsächlich zu zwei Zeiten zusammengekommen: während des Exils und in der Zeit des Zusammenlebens mit den Ismaeliten, d. h. arabischen Aramäern, vor der Eroberung des gelobten Landes. Aramaismen, wie sie das Exil den Juden zuführte, sind bisher im Pentateuch nicht nachgewiesen: so ist auch der עזאזל wohl kein Überbleibsel aus dieser Periode. Dann bleibt fast keine Wahl, als das Urbild des Azazel in der nordwestarabischen Steppe zu suchen. Daß hier in sehr alter Zeit der Begriff von haarigen Dämonen lebte, entnehme ich aus der beistehend reproduzierten Figur, die nach Euting in el-Oela in mehrfacher Wiederholung rechts und links von Minäergräbern in den Felsen eingemeißelt ist. Sie mit Euting als 'Mumienbild' oder (nach privater Mitteilung) als stilisierten Löwen zu nehmen, möchte ich nicht befürworten; dafür ist besonders der Kopf zu fratzenhaft gebildet.

Abb. 1. Dämonenbild aus el-Oela.
(Aus: D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Arabien, Tafel VII, links.)

Meine Untersuchung hat zu dem Ergebnisse geführt, daß die Feier des israelitischen Versöhnungstages Anspruch darauf erheben kann, als ein alter Bestandteil des Gesetzes genommen zu werden. So wird auch die Fünferliste der israelitischen Feste, wie sie Leviticus und Numeri enthalten, gegenüber der Dreierliste von Deuteronomium nicht zu einer jungen Aufstellung, weil sie den Versöhnungstag mitaufführt. Endlich ist meine Aufstellung, מקרא קדש bedeute „Versammlung der Heiligen", von dieser Seite nicht zu widerlegen.

Bleitafeln aus Münchner Sammlungen

Von **A. Abt** in Offenbach a. M.

Mit einer Abbildung

1. Mit der Arndtschen Sammlung ist auch ein 14,5 : 11 cm großes, rechteckiges Bleiplättchen in das Antiquarium in München gelangt.[1] Die eine Seite (*a*) ist in 7 Zeilen zur guten Hälfte, die andere (*b*) in 17 Zeilen vollständig beschrieben. Nach Fertigstellung des Textes ist die Tafel dreimal vertikal zur Schriftrichtung gefaltet und mit einem starken Nagel durchbohrt worden, der auf Seite *a* die Zeilen 6[2] und 7[3], auf Seite *b* die Zeilen 9[4] und 10[5] getroffen und verletzt hat. Außerdem ist dann beim Auseinanderfalten die Tafel durchgebrochen, doch passen die beiden Teile genau aneinander.

Auf Seite *a* steht:

Καταδήω Πάνφιλον καὶ
ἐλπίδας τὰς Πανφίλου ἀ-
πάσας καὶ ἐργασίας ἁπάσας,
Θουκλείδην, ἐλπίδας
τὰς Θουκλείδου, Σύρος
καὶ παρατηιιcι . . cιης
cὺ δὴ Ἑρμῆ κα(ι)τοχη

[1] Es trägt die Nummer A 769. Durch die Freundlichkeit Dr. J. Sievekings haben mir alle hier besprochenen Stücke im Original vorgelegen.

[2] Beschädigt: das α von και, das zweite α von παρα.

[3] Beschädigt: das erste Η von Ηρμη, wobei aber sicher bleibt, daß es kein Ε war; die Haste des folgenden Ρ; das ι von καιτοχη.

[4] ω von γυναικῶν fast völlig verloren.

[5] Obere Teile des αι von καὶ beschädigt.

Diesen Text verzeichnet Audollent[1] als den einer *tabula infra mutila* nach Ziebarth.[2] Dessen Text geht auf eine Abschrift zurück, die Wolters 1895 im athenischen Institut nahm, ehe die dort zum Kauf angebotene Tafel wieder im Handel verschwand. Ziebarths Lesung wird durch das Arndtsche Original an zwei Stellen berichtigt:

Zeile 3 steht deutlich εργαcιαc απαcαc, nicht παcαc, und Zeile 5 an Stelle des προc der Wolters'schen Abschrift sicher Cυροc, also ein Eigenname, der die Annahme einer Lücke im Text unnötig macht. Wir erkennen als Träger einen Sklaven, der nach seiner Heimat heißt[3] und in die Sphäre unserer Tafeln wohl paßt, wo schon ein Syriskos genannt wird.[4] Unser Syros kann, wenn man einen Konstruktionsfehler annimmt[5], ein Verfluchter, kann aber auch der Verfluchende sein, der sich nicht ganz selten nennt, so unklug dieses Verfahren auch sein mochte, wenn man die Möglichkeit der Entdeckung und eines Gegenzaubers bedachte.[6]

[1] *defixionum tabellae,* Paris 1904, Nr. 73, S. 101.

[2] Neue attische Fluchtafeln, Göttinger Nachrichten, phil.-hist. Klasse 1899 S. 117f. Nr. 19, dazu Wünsch, Rhein. Mus. LV (1900) S. 62ff.

[3] Fick-Bechtel, griech. Personennamen[2] S. 338, 345. Wünsch, *def. tab. att.* 24b 2, 8 4; I. Gr. II 959c 16, 988 6, 1328, 4141, 4142 [add. 834b I 70], [add. 834b II 5], [add. 834c 23]; Menander, Georgos v. 39 (Kretschmar, *de Men. reliquiis* p. 9); Plautus Cist.: *Syra lena,* Merc.: *Syra anus*; der *Syrus servus* bei Terenz (Menander) Heaut. Adelph., eine *Syra anus* in der Hec., Hor. Sat. I 6, 38, Lucian Toxaris 28: οικέτης γὰρ αὐτοῦ Cύροc καὶ τοὔνομα καὶ τὴν πατρίδα; K. Schmidt, Griech. Personennamen bei Plautus, Hermes 37, S. 210. — Andere Sklavennamen nach Ländern: Fick-Bechtel S. 332ff.; Wünsch, *def. tab. att.* 14 2, 16 2, 67a 4, 68a 9, b 11, 72 1, 141a 1; Audollent, *def. tab.* 85b.

[4] Zugehörige Tafel bei Audollent, Nr. 70 Zeile 4; vgl. Menander, Epitrepontes 21.

[5] Bei Wünsch (*def. tab. att.*) 103a 6, 141a 1 liegt er tatsächlich vor.

[6] Audollent, *praefatio* XLV *adnot.* 1—3. Verschreibung für Cύρου ist wohl ausgeschlossen, da auch bei Audollent 72 4 keine Herkunft des Thukleides angegeben ist, Verschreibung am Anfang des Wortes wird man ohne zwingende Gründe nicht annehmen. Von dem Cυρίσκος bei Audollent 70 4 ist unser Cύρος jedenfalls zu scheiden, wenn auch der Nominativ für den Akkusativ stehen sollte.

Zeile 6: Das ι von και ist vorhanden Hinter τημι zwei Ritzlinien, sicher keine Buchstabenteile.[1] Vom vorletzten Buchstaben der Zeile ist die rechte Hasta im Bruch untergegangen, der Mittelstrich setzt so tief an der linken an und läuft so flach, daß H ebensogut möglich ist als N. In der Lücke haben höchstens 2 Buchstaben Platz, die Deutung des Buchstabenkomplexes bleibt unsicher.[2]

Zeile 7: Die Lesung Ηρμη ist sicher[3], dazu vergleiche man die Schreibung Ηκατη auf Seite *b* Zeile 13 und in unserer Zeile das δη, das nach einigen Analogien gleich δέ ist.[4] Bei καιτοχη halte ich das am oberen Ende verletzte ι für ein angefangenes Τ, das dem α zu nahe kam und durch ein anderes ersetzt wurde, so daß κατοχη gleich κάτοχε zu lesen ist.

Die Seite *b* enthält folgende Verfluchung:

Καταδήω Ὠφιλίωνα
καὶ Ὠφιλίμη καὶ Ὄλυμπον
καὶ Πιστίαν καὶ Μάγαδιν
καὶ Πρότον καὶ Κάδον, Θου-
κλείδην καὶ Μέλανα καὶ
Κῶμον
καὶ Βαχίδα καὶ Κίττον.
τούτων τῶν ἀνδρῶν καὶ
γυναικῶν καὶ ἐλπίδας
καὶ παρὰ θεῶν καὶ πα(ρ') ἡρώ-

[1] Ebenso kann ein die Hasta vor ει im unteren Drittel schräg durchziehender Strich kein Buchstabenteil sein, eher ein Tilgungsstrich.

[2] παρὰ τῆ[Περ]σι⟨φό⟩[νηι] Kaibel; παρὰ ⟨τ⟩ή[ρώ]εσσιν⟨ς⟩ oder παρατήρησιν oder παρὰ τῆι Ἴσι(δ)ι Wünsch, der auch die Möglichkeit in Betracht zieht, daß 6 nach Zeile 7 zu lesen sei und das fehlende Verbum enthalte.

[3] Vgl. S. 147 Anm. 2.

[4] Wünsch, *def. tab. att.* 90a 4 σὺ δὲ κάτοχος γίνου; 109. 1f. ὑμεῖς δὲ φίλαι Πραξιδίκαι κατέχετε αὐτ.ὸ)ν καὶ Ἑρμῆ κάτοχε; Pap. Paris. ed. Wessely 1418 πέμψον δ' Ἐρινῦν, 1821 δὸς δέ μοι πάσης ψυχῆς ὑποταγήν, 2787 εὐμενίη δ' ἐπάκουσον. W. Rabehl *de sermone defix. Att.*, Diss. Berlin 1906 S. 10 u. 21. Für δή kann ich nur pap. Par. 445=1966 anführen: καὶ δὴ νῦν λίτομαί σε μάκαρ.

ων καὶ ἐργασίας ἡπάσας
καὶ πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν
κάτουχον καὶ πρὸς τὴ(ν) Ἡ-
κάτην καὶ πρὸς τὴν Γῆ καὶ
τὴν Γέν
πρὸς θεοὺς ἅπαντας
καὶ μετέρα θεῶν.

Auch diese Seite schenkt uns eine verschollene Defixion wieder[1], es fallen also die seit Ziebarths Veröffentlichung als zwei Tafeln geführten Texte in eine doppelseitig beschriebene zusammen, die nach 1895 jedenfalls aus dem athenischen Kunsthandel in Arndts Besitz gelangte. Zum Texte ist dies zu bemerken:

Zeile 2 konnte die Lesung Ολυμπων dadurch entstehen, daß dem Schreiber beim Ritzen des O, das er immer aus zwei Halbkreisen zusammensetzt, der Griffel nach rechts ausglitt, wodurch ein scheinbarer Anstrich zu einem Ω entstand.[2]

Zeile 3: Der wagerechte Strich des Δ in Μαγαδιν ist deutlich, das N war zuerst dicht am ι vom Schreiber vorgezeichnet, dann ist es durch ein stärker eingeritztes in weiterem Abstand ersetzt.[3]

Zeile 8 ist ω nicht kleiner zwischen seine Nachbarn gestellt[4], sondern die Zeile zieht sich von hier ab (wie 7 von δα ab) nach oben, um den hinter Κῶμον (6) gebliebenen Raum zu füllen.

Zeile 11: ηπασας ist sicher.[5]

Zeile 13: Das angebliche ι von κατουχιον[6] ist eine ganz dünn eingeritzte Linie[7], die der Schreiber außerdem mit einem

---

[1] Audollent Nr. 72.

[2] Die Hochstellung der Silbe λι in Ωφιλιμη ist bei Ziebarth wohl Satzfehler, das Original gibt keinen Anlaß dazu.

[3] Spuren einer Vorzeichnung der Buchstaben in dünneren Linien weist Seite *b* noch mehrfach auf. [4] So der Druck bei Ziebarth.

[5] Angezweifelt von Wünsch, Berl. phil. Wochenschr. 1907 Sp. 1577.

[6] Die Lesung ist auch in Meisterhans-Schwyzers Grammatik d. att. Inschr.[3] p. 115. 1068 übergegangen. [7] Vgl. Anm. 3.

Strich des O durchstreicht. Man wird κατουχον zu lesen haben.[1] Bei πρὸc τηι war ρ zunächst vergessen, ein vorgezeichnetes o wird von ihm mitten durchstrichen. Die Hasta nach τη ist ein angefangenes N, von dem folgenden H ist sie durch einen ziemlichen Zwischenraum getrennt.[2]

Zeile 14: Bei K von KAI am Zeilenschluß folgt der Bruch dem Zug der beiden schrägen Striche, Ziebarths Lesung ιαι beweist demnach, daß die Tafel 1895 schon zerbrochen war, denn nur beim Zusammenlegen der Hälften wird der Buchstabe klar.[3]

Zeile 16: Von θεουc[4] an biegt die Zeile nach oben aus, bei der Silbe παν ist sie so hoch geführt, daß die Worte τὴν Γῆ (Zeile 14) getroffen und durchschnitten werden. Der Schreiber hat offenbar τὴν Γῆ als falsch empfunden, es nochmals geschrieben und dann die beanstandeten Worte dadurch getilgt, daß er die nächste Zeile in sie übergreifen ließ.[5]

Als Haupttext hat der Schreiber *b* angesehen, der auch an Fluchgottheiten und Verfluchten reicher ist. Er hat dafür gesorgt — die Richtung der Faltungen und der vom Nagel mit nach innen gerissenen Lochränder zeigt es —, daß diese Seite geschützt nach innen lag. Den Text *a* faßt Wünsch wohl mit Recht als Nachtrag, die Verschiedenheit der Fluchgötter und Defigierten auf *a* und *b* macht die Auffassung von *a* als erstem Entwurf trotz des unvollständigen Textes wenig wahrscheinlich.

[1] Für OY = O hat Rabehl S. 10 kein Beispiel, nur für o = ου.

[2] Für Ηκατη vgl. oben S. 145 Anm. 4; auf Seite *b* noch Z. 14 u. 15 τὴν Γῆ neben τὴν Γέν und Ἑρμῆν Z. 12 gegenüber Ἡρμῆ *a* 7.

[3] Reste beabsichtigter, aber aufgegebener Buchstaben in Z. 14: vor dem κ des ersten και eine Hasta, unter dem ι ein o, vor προc ein ρ oder τ.

[4] Das Θ, das Ziebarth klein druckt, hat die reguläre Höhe, unter dem υ das ursprünglich fälschlich verdoppelte o, innerhalb des π von απαντας gleichfalls ein vorgezogener Buchstabe (α?).

[5] Die Absicht der Tilgung ist besonders klar bei dem ν von απαντας, das unnatürlich breit geschrieben ist, damit seine Hasten die Zeichen ν und γ der Worte την γη treffen. Auch Z. 17 wird so durch den linken Anstrich des Ω eine vorgeritzte Senkrechte durchschnitten und getilgt.

Vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus bietet unsere Tafel zwei Besonderheiten, die Erwähnung der ἐλπίδες καὶ παρὰ θεῶν καὶ παρ' ἡρώων, die Wünsch als Jenseitshoffnungen erklärt hat[1], und dann das Auftreten der Göttermutter als Fluchgottheit. Vielleicht kann man an diesem letzten Punkte auch noch etwas weiter kommen. An der attischen Herkunft unserer Tafeln ist wohl kein Zweifel, und in Attika bestand neben dem Staatskult der Μήτηρ der Verband der Orgeonen der Μήτηρ μεγάλη im Peiraieus, der sich zum großen Teil aus Leuten der untersten Schichten zusammensetzte[2], und den wir aus seinen Inschriften seit dem 4. Jahrh. v. Chr. kennen.[3] Dieser Kultverein nun hatte religiöse Beziehungen zur θεὰ Συρία, er hat unter dem Archon Herakleitos (1. Jahrh.) eine Ehrung beschlossen für Nikasis aus Korinth, weil sie in ihrer Eigenschaft als Priesterin der Συρία Ἀφροδίτη dieser im Namen der Orgeonen Opfer dargebracht hatte.[4] Das ist verständlich, denn einmal hat die syrische Göttin ebenfalls ihre Gemeinde im Peiraieus[5], und dann glichen sich die phrygische Göttermutter und die syrische Atargatis in Wesen[6] und Dar-

[1] Rh. Mus. LV (1900) a. a. O.

[2] P. Foucart, les associations religieuses p. 159 ff.

[3] Die Belege bei E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen S. 36, das ältere Material auch bei Foucart, a. a. O. p. 85, 98 ff, 197 ff.

[4] I. Gr. II 627.

[5] Die ἔμποροι οἱ Κιτιεῖς erhalten 333/2 das Recht, Land für ein Heiligtum ihrer Ἀφροδίτη im Piräus zu erwerben (I. Gr. II 1 168). Maass, Orpheus S. 74 nimmt an, dieser Tempel sei nicht gleich gebaut worden, und bis dahin habe dieser Kult im Metroon der Orgeonen ein Unterkommen gefunden. Ein hinreichender Grund für diese Hypothese besteht nicht, so bestechend sie gerade für unsern Fall auch ist. Ein eigner Tempel wird freilich in den Inschriften der Salaminier (I. Gr. II 5, 615 c; vgl. 611 b) nicht erwähnt.

[6] Luc. de dea Syria 15 ἔστι δὲ καὶ ἄλλος λόγος ἱερὸς . . . ὅτι ἡ μὲν θεὰ Ῥέη ἐστίν; Hesych s. v. Κυβήβη; O. Gruppe, Gr. Mythol. u. Relgesch. II. 1529. 2, 1586. 8; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer S. 300 ff.; Ziebarth, Vereinsw. 203.

stellungen[1] so stark, daß man sie in späterer Zeit als gleich empfand[2]; vielleicht liegt wirklich eine alte Beeinflussung zugrunde, die beide Kulte aufeinander übten.[3] Unsere Tafel nun stammt, wie die dionysischen Namen der Verfluchten zeigen, aus den Kreisen der Thiasoi und betrifft die unterste Schicht ihrer Angehörigen, Sklaven. Ein Sklave ist auch der Σύρος, und dieser oder einer seiner Genossen ruft die Μήτηρ θεῶν an. Der Schluß liegt nahe, daß dieser Semite des 3. Jahrh. dem Kultverein der großen Göttermutter angehört habe, weil er in ihrer Verehrung und ihrer Darstellung die heimische große Göttin wiederzufinden glaubte. Als dann die Notwendigkeit an ihn herantrat, in einem Fluch sich an möglichst mächtige Gottheiten zu wenden, wählte er neben den in seiner zweiten Heimat geläufigen chthonischen Wesen die große Göttin seines Geburtslandes, setzte aber den Namen für sie ein, unter dem sie, wie er meinte, in seiner Bruderschaft verehrt wurde.

[1] Luc. d. d. Syr. 15 ἡ θεὸς τὰ πολλὰ ἐς Ῥέην ἐπικνέεται. Λέοντες γάρ μιν φέρουσιν καὶ τύμπανον ἔχει καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ πυργοφορέει, ὁκοίην Ῥέην Λυδοὶ ποιέουσιν. Vgl. ebend. 32. Einen schlagenden Beweis dafür fand Foucart S. 100 in einem att. Relief, das nebeneinander 2 weibliche Gottheiten mit den Abzeichen der Kybele darstellt. Da nun aber Verdoppelung einer Gottheit in der Darstellung nicht selten ist (Usener, Dreiheit Rh. Mus. LVIII (1903) 191ff.), so wird man davon absehen müssen, hier Rhea und die dea Syria abgebildet zu finden. Vgl. jetzt: G. Radet, Cybébé, Bordeaux 1909.

[2] Auf Delos heißt in der Kaiserzeit Atargatis Μήτηρ θεῶν: Bull. de corr. hell. VI. 1882. S. 479ff. u. Inschr. Nr. 22, 25; auf späteren Inschriften der att. Orgeonen: Foucart, Inschr. 16, für die aber Maass, Orpheus 73 die Gleichsetzung der Μήτηρ θεῶν und der Ἀφροδίτη bestreitet. In Brundisium: C. I. L. IX. 6099 *L. Pacilius. Taur. Sac. Matr. Magn. et Suriae Deae*; Inschr. des Tribuns M. Caec. Donatianus aus Carvoran (3. Jahrh.) C. I. L. VII. 759. 4 *eadem mater divum . . . dea Syria* und die Inschr. eines Bronzesitzbildes der Kybele aus Rom (C. I. L. VI. 30970) *Mater Deor. et Mater Syriae. D. S.* Vgl. Apul. met. VIII. 25 p. 196. 25; IX. 10. p. 210. 5 Helm.

[3] Hepding, Attis, S. 125, 161f., 217; Gruppe a. a. O. II. 1586. 8. Vgl. noch J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, London 1906. S. 54ff., 56 1. 80. 81. 2.

2. Zum alten Bestande des Antiquariums gehören die folgenden Tafeln 2, 4, 5. Von diesen ist die Defixio 2 (Abb. 1) eine ungefähr rechteckige Tafel (6 : 4,5 cm)[1], die Oberfläche ohne Spur von Faltungen, nahe am oberen Rande, ungefähr in der Mitte ein kleines Loch, das sehr vorsichtig hergestellt sein muß, da bei heftigerem Durchschlagen eines Nagels der Rand sicher ausgerissen wäre. Vielleicht hat es zum Durchziehen eines Fadens gedient, dann wäre die Tafel aufgehängt gewesen und keine Defixion.

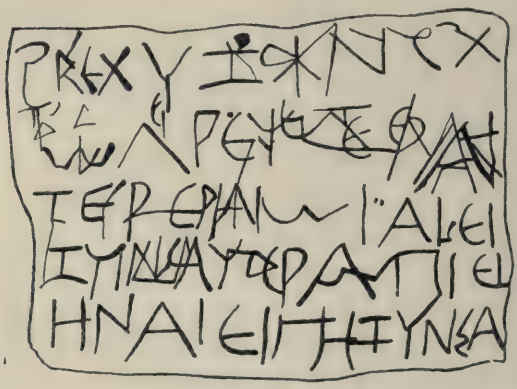


Abb. 1

Vorstehende Zeichnung bietet in möglichst treuer Nachbildung aus dem Gewirre der Ritzlinien, welche die Tafel bedecken, nur die, welche sicher zu Buchstaben gehören oder wenigstens gehören könnten. Das Ergebnis ist trostlos genug. Buchstaben und Buchstabenteile überschneiden sich, manchmal läßt sich die Absicht der Tilgung wahrscheinlich machen[2], anderes sieht wie Ligaturen aus[3], manche Komplexe wiederholen sich.[4] Es liegen entweder überhaupt sinnlose ἐφέσια γράμματα vor oder ein durch Umstellung und Verkritzelung ab-

---

[1] Ohne Inventarnummer; aus Attika.

[2] Z. 2 tilgt das erste ω den darunter sichtbaren Haken, später δ das ε, am Ende steht das große α über αει. Z. 4: Fünftletztes Zeichen ω von λ durchschnitten; in der Mitte das δ-artige Zeichen über den Bogen vor ρ weggezogen.

[3] Z. B. ρc in Z. 1; ετ, ερα Z. 2; ηαν Z. 3; υγ, αω? Z. 4.

[4] αιει, bzw. ιει Z. 3, 4, 5, vielleicht auch Z. 2 Schluß. Dazu noch (nach Immisch) die Gruppe ηυνca oder ζυνca Anfang 4 und Ende 5.

sichtlich unleserlich gemachter Zaubertext[1], denn ein unverfänglicher Privattext ist es sicher nicht.[2] *Ignorabiliter lamminae litteratae* kennen wir aus der *feralis officina* der Pamphila[3], wo es keine Defixionen, sondern wohl φυλακτήρια τῆς πράξεως sind[4], aber mit Bestimmtheit läßt sich hierüber ebensowenig etwas sagen, als über die Zeitstellung des Stücks, wo nur die Form des ω auf das 2. Jahrh. n. Chr. wiese, wenn man Formen der Steininschriften ohne weiteres vergleichen dürfte.[5]

3. Ähnlich steht es mit Nr. 3 aus Sievekings Privatbesitz.[6] Es ist ein unregelmäßig viereckiger Bleifetzen, der bei 4 cm größter Breite und 8 cm größter Länge durch Brüche in fünf Felder zerlegt ist, deren erstes von links unbeschrieben ist, ebenso die linke Hälfte des zweiten. Das fünfte ist abgebrochen, paßt aber genau an.

Am oberen Rande scheint keine Schrift verloren zu sein, dagegen ist das Stück an der rechten Kante vielleicht auf ihrer ganzen Länge, sicher an der oberen und unteren Ecke verstümmelt. Man erkennt folgende einigermaßen sichere Züge[7]:

[1] caραπιει glaubt Immisch Z. 4 zu erkennen, in 5 bilden die Gruppen ει ην, αιει, γη sinnvolle Worte. Aus Z. 5 läßt sich bei ganz willkürlicher Umstellung ἀεὶ cυζ[υ]γῆναι, αἰεὶ ἄγει cυζῆναι gewinnen, aber ohne jede Gewähr auch nur für Wahrscheinlichkeit (Mitteilung Wünschs).

[2] Privattext auf Blei: Wilhelm, Jahreshefte d. österr. arch. Inst. Wien VII (04) 94 ff.

[3] Apul. met. III. 17 p. 65. 5 Helm.

[4] Vgl. für solche: Wessely, Denkschr. Acad. Wien, phil.-hist. Kl. 1893 S. 11, pap. Lond. 46, 373 ff. u. 308 ff. Wess.; Wünsch, Zaubergerät v. Pergamon, Ergänzungsh. 6 des archäol. Jahrbuchs S. 39.

[5] Müller, Hdb. I² 536.

[6] Nähere Herkunftsbezeichnungen fehlen mir.

[7] Unsicher ist Z. 1 hinter ε ein Rest, der etwa zu einem π gehören, aber auch zufälliger Kratzer sein könnte. Z. 2 scheint an erster Stelle nie ein ganzer Buchstabe gestanden zu haben, sichtbar ist heute nur ein schräger Strich innerhalb der rechten Hälfte des links liegenden η. Ebenso scheint zwischen τ und cc nie etwas gestanden zu haben; nach cc unsichere Reste, darunter vielleicht δ über dem η in Z. 3. Z. 3 und 4 sind die θ nicht sicher, da gerade hier Falten durchgehen, die das Vor-

ατιμηδη

π̣οccωπ̣δ̣ε.
ι̣εθαματcc....
τ̣θ̣cνιcτ..ιδ...η
τθ̣cκαθ̣υ̣ε...$^{δ}_{τ}$c..
κc.οετ̣.κεc̣...

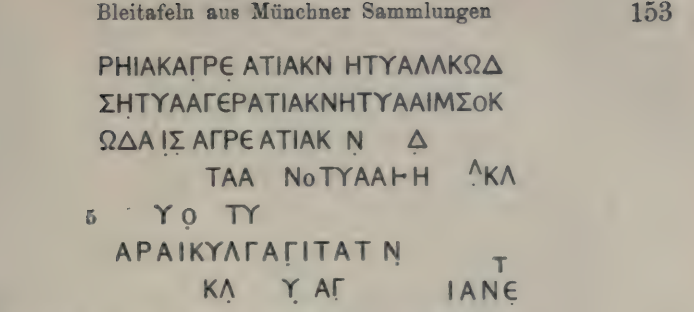
Weder ein Lesen der Zeichen von hinten nach vorn[1] oder von oben nach unten, noch einfache Umordnungen der Buchstaben[2], noch schließlich Annahme lateinischer Wörter in griechischen Lettern[3] verhelfen zu einem vernünftigen Sinn. So muß denn auch zweifelhaft bleiben, ob man den quer geschriebenen Buchstabenkomplex ατιμηδη mit τιμή und ἄτιμοc zusammenbringen darf. Am ehesten ist unserm Stück noch die tanagräische Tafel bei Audollent[4] zu vergleichen.

4. Dagegen hilft uns bei Tafel 4 das Lesen von rechts nach links zum Verständnis des Textes. Es sind zwei Stücke einer großen Fluchtafel[5], nur am linken Ende zusammenpassend. Das obere (*a*) mißt am unteren Rand 12, am oberen 4 cm, die Breite ist an den Rändern je 4, in der Mitte 7 cm, das untere Stück (*b*) ist rechteckig 14:8 cm. Durch Faltungen ist die ganze Tafel (*a* und *b*) in 16 Felder zerlegt, von denen 12 durch Nagellöcher und Brüche beschädigt sind. Der Text läuft in sieben Zeilen quer über die Tafel, so zwar, daß *a* nur in seiner linken unteren Ecke 12 Buchstaben trägt, von denen 9 zur ersten, 3 zur zweiten Zeile gehören. Der Text, der an den Schmalseiten unverstümmelt ist, lautet:

---

handensein der Punkte innerhalb der Kreise ungewiß machen. Zwischen τ und ι in Z. 3 kann ich nichts Sicheres erkennen, ebenso zwischen δ und η. Z. 4 nach ε zunächst leerer Raum, dann unmittelbar vor τc wagerechter Strich, der zu einem τ, c oder ε gehören könnte. Z. 5 nach κc Spuren eines runden Buchstabens (?), zwischen ε uud τ keinerlei Reste, nach dem nicht ganz sicheren c am Ende die oberen Anfänge von αι (?), das andere weggebrochen.

[1] Vgl. Wünsch, *def. tab. att.* 112, 123, 177–180, 182.
[2] Ebenda 77, 85.
[3] Audollent 231, 251, 267 al.
[4] 82. p. 134.
[5] Ohne Inventarnummer.



Das ergibt von rechts nach links gelesen:

δωκλλ αὐτὴν καὶ τὰ ἔργα καὶ ἡρ
Κοσμία(ν) αὐτὴν καὶ τὰ ἔργα αὐτῆς
..... ἀ[υτὴ]ν καὶ τὰ ἐργάσια δω
λκλ ... ηγα αὐτὸν [κ]α(ὶ) τὰ [ἔργα ...
. . . . . [α]ὐτοῦ .....
. . . . . Γλυκία .....

Zur Lesung: Zeile 1 γ und ε im Bruch größtenteils verloren, doch durch Zeile 2 und 3 gesichert, bei αὐτὴν ist ητ aus dem ursprünglich doppelt geschriebenen α verbessert, υ ist dann eingeflickt.

Zeile 2: cητ. Das c steht zur Hälfte auf *a*, zur anderen auf *b*, ist aber vollständig[1], ητ dagegen stark beschädigt.

Zeile 3: Das γ war vergessen und ist so nachgeholt, daß an das rechte Ende des Querstriches von α ein kleiner senkrechter Strich angesetzt wurde, so daß eine Art Ligatur entsteht. Das ν gegen Schluß der Zeile wegen eines hier durchgehenden Nagelloches, das δ wegen der Versinterung der Platte ungewiß. Auch Zeile 4 und 5 verhindert der Sinter, mehr zu erkennen, als oben gegeben.[2]

---

[1] Dieser Buchstabe verhalf zur Erkenntnis der Zusammengehörigkeit beider Teile, die in München als zwei verschiedene Tafeln galten.

[2] Bei der Umschrift oben ist angenommen, daß τα für ατ verschrieben ist, wie Z. 2 αγερ für αγρε, doch ist von dem ι des ιακ trotz Unversehrtheit der Stelle keine Spur da. Da die Zeichen von rechts unten nach links oben quer über die Tafel laufen, so könnte das oben an den Schluß von Z. 6 gestellte τ zur Not auch zu Z. 5 gehören.

Zeile 6: Die Gruppe αγιτατ ist von einem Nagelloch stark mitgenommen, was als ιτ umschrieben ist, könnte auch ein mißratenes η sein, das γ auch ρ, sodaß man herauslesen könnte τὰ ἤρ(γ)α Γλυκία(c).[1]

Zeile 7 ist das meiste unsicher, zwischen λ und υ Raum für drei, zwischen υ und α für zwei Zeichen. γ geht mit dem oberen Querstrich in ein Nagelloch, könnte also auch Teil eines π sein.

Verflucht werden mindestens[2] fünf Personen, drei Frauen, von denen die Namen Κοcμία und Γλυκία kenntlich sind, und zwei Männer, von denen nur ein Namensrest ηγα in Zeile 4 erhalten blieb.

Die Namen weisen auf Sklaven-, bzw. Hetärenkreise.[3] Den Leuten sollen ihre ἔργα „schief gehen"[4] — einmal ist dem

---

[1] Das Fehlen des γ wäre nicht auffällig, der Schreiber hätte die Silbe γα versehentlich in der richtigen Reihenfolge hingesetzt und dann das γ als Anfang des Namens benutzt. Auffallend dagegen wäre hier η für ε.

[2] Wenn man nämlich annimmt, daß Z. 3 Anfang kein neuer Name weggefallen ist, sondern die Zeile sich auf die 1 und 3f. genannte Person δωκλλ bzw. δωλκλ bezieht. Oder sollten die λ beidemal für α stehen und κα(τ)αδῶ zu lesen sein? Bezieht man mit Wünsch das ρη am Schluß von 1 zu δωκλλ, so wird man zweifellos einen Namen zu erkennen haben.

[3] Auf att. Inschriften nur eine Κοcμ[ώ] I. Gr. II 3 3874 und ein Κόcμιοc III 1, 1115. 7 [III 1, 1004 II. 19.]. Außerhalb Attikas I. Gr. VII. 1162 (Tanagra), IX 2, 1295. 21 (Oloosson) und 568. 8 (Larisa), in den beiden letzten Fällen Freigelassene; I. Gr. XIV 1958. 5, 2308 (Tochter eines Κόcμοc) vgl. I. Gr. ant. 473. Der Name würde zur Klasse B 1, S. 46 bei Bechtel, att. Frauennamen gehören. Zum Schwund des ν im Akkusativ vgl. Audollent 86. a. 2, Rabehl S. 25ff. Für Glykia vgl. Fick-Bechtel, griech. Personennamen[2] S. 86. Eine Freigelassene des Namens: I. Gr. XIV. 1369. Γλυκέρα bei Ziebarth a. a. O. Nr. 20 = Audollent Nr. 52. 4. S. 7. I. Gr. II 4, S. 12. I. Gr. II 5, 772b B. col. II. 27; 4271b in letztem Fall nur Γλυ erhalten. Vgl. K. Schmidt, griech. Personennamen bei Plautus, Herm. 37. S. 191 zu Hedytium. Glycerium mulier bei Teren. Andr. Pape führt für Glykeia C. I. Gr. II. 3445b an, für Glykia 3440 (Lydien) 950 (Athen). Für die Form verweist mich Heraeus auf Ligia bei Mart. X. 90, XII. 7 neben Ligea Verg. Georg IV. 336.

[4] Diese Erklärung des Rückwärtsschreibens bei Rabehl S. 7; wenn er aber als Beweis gegen die Absicht, bloß unleserlich zu machen, an-

Schreiber ἡ ἐργασία und τὰ ἔργα zusammengeflossen[1] — viel mehr ist der Tafel nicht abzugewinnen, wenn auch eine Nachlese am Original wohl noch einen oder andern Buchstaben hinzuentziffern könnte.

5. Tafel 5[2] ist ein rechteckiger Bleistreifen (15,5 : 6), oben und rechts unvollständig, ohne Nagelspuren. Fünf Zeilen Schrift sind mehr oder minder vollständig erhalten:

μενω . . . . . ι . . [ἔν]
δειξιν . . . νιζω καὶ . . . . . να . . . .
ην ἀγωνίζεσθαι μέλλει ἐν τῷ Μαιμα[κτ]
ηριῶνι μηνὶ καὶ αὐτὸν ἐπικατορύ[ττω]
. . καὶ τὸς συνδίκος αὐτοῦ

Zeile 1 und 2 ist bis auf das Angegebene teils durch Sinter, teils durch Bruch der Tafel vernichtet. Zeile 2 würde [ἀφα]νίζω die Lücke füllen.[3] Zeile 4 ist ρι durch Einsetzen eines Bogens in die linke obere Ecke eines ursprünglich geschriebenen π hergestellt.

Zeile 5 gibt die Schreibung τὸς συνδίκος einen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung. Auf Inschriften findet sich ο für ου trotz Eukleides bis zum Ende des 4. Jahrh.[4], wesentlich später ist unser Stück wohl kaum.

---

führt, es würde auf ein und derselben Tafel manchmal ein Name erst von rechts nach links, dann aber richtig geschrieben, so dürfte er zu wenig mit der Gedankenlosigkeit des Schreibers rechnen, der gerade bei den weniger geläufigen Eigennamen beim zweitenmal unwillkürlich in die gewöhnliche Schreibweise verfiel, weil sie leichter war.

[1] Für ähnliche Kontaminationen: Wünsch, *def. tab. att.* 75a. 2; Audollent 15. 21, 25; Index VIII A 1, *Syntactica β.* p. 532. ἔργα und ἐργασία nebeneinander: Wünsch 69, 6; 75b; 137. Audollent 47. 5, 7; 52. 13/4. 68 A. 6.

[2] Sie trägt die Inventarnummer III. 1146.

[3] Audollent 49, 17 (neben κατορύττω auf einer attischen Tafel).

[4] Meisterhans-Schwyzer, Gramm. d. att. Inschr.[3] 26; Wilhelm, üb. d. Zeit einiger att. Fluchtaf., Österr. Jahreshefte, Wien 1904 (VII). S. 106, 107.

Der Defixionscharakter ist durch das Verbum ἐπικατορύττειν[1] zweifellos, die Verwendung im Prozeßzauber neben τὸc cυνδίκοc durch ἀγωνίζεcθαι.[2] Sind wir einmal so weit, so ergänzt sich leicht [ἔν]δειξιν[3], wozu dann ἣν als Relativ gehört.[4] Gegen wen der Fluch gerichtet ist, erfahren wir nicht; eine Ergänzung von Zeile 1 zu Μένω[να] ist bei der Unsicherheit des M zu gewagt und hilft nichts.[5] Etwas weiter führt vielleicht die Erwähnung des Monats Maimakterion. Der Verfluchende muß bei Abfassung des Textes gewußt haben, daß der Prozeß in diesem Monat zum Austrag kommen mußte, sonst hatte es keinen Sinn, den Dämon auf einen bestimmten Termin zu bemühen. Nun gibt es in der attischen Prozeßordnung Streitsachen, deren Verhandlungstermine ἀκριβεῖc κατὰ μῆνα liegen, unter Umständen sogar ἔμμηνοι sein müssen: die der ἔμποροι. Und diese liegen ἀπὸ τοῦ Βοηδρομιῶνοc μέχρι τοῦ Μουνιχιῶνοc,

---

[1] Der Ausdruck ἐπικατορύττω αὐτὸν καὶ τὸc cυνδίκοc, bei dem in ἐπί ein logischer Fehler liegt, weil ja noch niemand „vergraben" ist, erklärt sich als verkürzt für κατορύττω αὐτὸν καὶ ἐπικατορύττω τὸc cυνδίκοc. Für ὀρύττειν vgl. S. 155 Anm. 3. Schluß von der an der Tafel geübten Tätigkeit auf den Zustand des Verfluchten: vgl. Wünsch zu Ziebarth Nr. 10, 17 a. a. O., R. Münsterberg, Österr. Jahreshefte. VII. 142.

[2] *Luc. Prom. sive Cauc.* 4 (vom Verteidiger); vgl. *bis accus.* 12 (vom Kläger), Lysias πρ. Cιμ. § 20 p. 43. 5, Thalheim (vom Angeklagten) Aristoph. Eq. 614 (vom Verteidiger).

[3] Thalheim bei Pauly-Wissowa V 2, 2551, Meyer-Schoemann-Lipsius, att. Prozeß I (1883) 270 ff., 286 ff.

[4] ἣν = ἐὰν wäre als jon. Form (Meisterhans-Schwyzer[3] 256. 1989) auffällig, anderseits setzt ἣν einen Ausdruck ἔνδειξιν ἀγωνίζεcθαι voraus, der unbelegbar ist.

[5] Menones auf Fluchtafeln: Ziebarth a. a. O. 7. 2, 14, 1, 7. (nach Wünsch, Rh. Mus. LV. 64), letztere Tafel gleichfalls Prozeßfluch gegen M., Philokydes, Philostratos, Kephisodor und ἄλλοι. Wünsch, *def. tab. att.* 95 b. 1, 4 ist zeitlich von unserer Tafel zu weit getrennt (cυνηγόρουc gegen cυνδίκοc), als daß Gleichheit der beiden Menones anzunehmen wäre. Der Name ist sehr häufig; von den 22, die in der Prosop. Attica aufgezählt werden, würde nur 10 085 passen, der 362/1 eine leitende Stellung bei der athen. Flotte einnimmt und 360 von Apollodor, Sohn des Bankiers Pasion, angeklagt wird.

ἵνα παράχρημα τῶν δικαίων τυχόντες ἀνάγωνται; man legt die Handelsgerichtsperiode in die stille Zeit der Seefahrt und urteilt die einzelnen Klagen rasch ab, um die beteiligten Kaufleute und Bundesgenossen nicht ohne Not in der günstigen Jahreszeit durch Sitzungen aufzuhalten und zu schädigen.[1] Ursprünglich gehörten die δῖκαι ἐμπορικαί vor die Nautodiken, die auch nur in bestimmten Monaten tagten[2], im 4. Jahrh. ging ihr Amt in dem der Thesmotheten auf[3], die auch ἐνδείξεις annahmen, auch in Handelssachen.[4] Können wir so aus der Nennung eines Wintermonats[5] als Termin mit einiger Wahrscheinlichkeit auf einen Streit in Handelssachen schließen, so läßt sich ebenso wahrscheinlich feststellen, daß der eine Streitteil ein Fremder war. Als in den „Vögeln" einer erklärt, er wolle gegen Pisthetairos im Munychion Klage führen, weil er im Wolkenkuckuksheim — also im Ausland — ungerecht behandelt worden sei[6], verbessert der Scholiast diese Angabe mit dem Hinweise, daß nach Philetairos (mittlere Komödie) Prozesse gegen Fremde in den Maimakterion gehörten, da in jenes Dichters „Monaten" auf die Frage τίς ἐστι Μαιμακτηριών geantwortet werde: μὴν δικάσιμος.[7] Da das Stück μῆνες hieß, so muß der Maimakterion δικάσιμος in einer ganz speziellen,

[1] Belege bei [Dem.] geg. Apat. XXXIII. 23, [Dem.] üb. Halon. VII. 12. Xen. πόροι III. 3; vgl. H. Weber, att. Prozeßrecht in den Seebundstaaten, Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altert. herausg. v. Drerup I. 5 1908 S. 22, 58. I. Gr. I 38. frg. f. 14 (Ol. 89) soll der ἔμμηνος abgeurteilt werden, der zur Nichtlieferung des φόρος aufreizt, also doch wohl ein Bundesgenosse.

[2] I. Gr. I 29. 4; Lysias XVII, § 5 S. 197 Thalheim: ἐν τῷ Γαμηλιῶνι μηνὶ οἱ ναυτοδῖκαι οὐκ ἐξεδίκασαν.

[3] Meyer-Schoemann-Lipsius, att. Prozeß II 628, 636 f.

[4] Schol. Arist. Vesp. 1120. Etym. magn. 338, 39.

[5] Att. Prozeß I 270 ff., 286 ff. I. Gr. II. 546. 35; 18, 21, 28 (Einfuhrgesetz u. Prozeßordnung betr. Handel mit koischem μίλτον, Mitte d. 4. Jahrh.); Arist. Eq. 278; Andoc. II 14 (bei Zufuhrleistung an den Feind).

[6] Maimakterion ungefähr gleich November: Unger bei Iwan v. Müller, Hndb. I[2] S. 730.

[7] v. 1046 Hall-Geldart.

ihn von andern Monaten unterscheidenden Hinsicht gewesen sein, und wir haben keinen Grund zum Zweifel, wenn ein Kommentar uns belehrt, diese Besonderheit habe in der Beschränkung der Fremdenprozesse auf diesen Monat gelegen. Einen weiteren Beleg bietet das schon von Lipsius herangezogene Fragment der aristophanischen Δράματα ἢ Νίοβος.[1] Hier gibt jemand, der irgendwie mit der Unterwelt zu tun hat, über deren rechtliche Beziehungen zum Diesseits Auskunft:

ἔστιν γὰρ ἡμῖν τοῖς κάτω πρὸς τοὺς ἄνω
ἀπὸ συμβόλων καὶ μὴν ὁ Μαιμακτηριών
ἐν ᾧ ποιοῦμεν τὰς δίκας καὶ τὰς γραφάς.

Wenn also ein Fremdling aus dem Lande, von dem keiner wiederkommt, eine Klage gegen einen Einheimischen auf der Oberwelt hat, oder umgekehrt, so ist sie auf Grund eines Staatsvertrags im Maimakterion einzureichen, widrigenfalls sie abschläglich beschieden werden muß. Dieser Witz, auf attisches Publikum berechnet, muß attische Rechtsverhältnisse persiflieren.

Damit dürfen wir die Vermutung aussprechen, unsere Fluchtafel verdanke ihr Dasein einer ἔνδειξις in Handelssachen, bei der die eine Partei — der Verfluchte, denn die Tafel ist attischen Fundorts — ein Fremder war, den die Landesgesetze zwangen, in einem ganz bestimmten Monat sein Recht zu suchen.

---

[1] Meinecke III 297, vgl. att. Prozeß II 773 f.
[2] Frg. 278 Kock, Hall-Geldart.

Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro

Originalaufzeichnungen von Eingeborenen

Von J. Raum, Missionar in Moschi

Vorbemerkungen

Ohne Frage bieten dem Forscher, der sich mit einem Naturvolk beschäftigt, die religiösen Anschauungen seines Forschungsgebiets die meisten Schwierigkeiten dar. Die sachgemäße Erkenntnis der religiösen Gedankenwelt eines kulturarmen Stammes ist eine Aufgabe, die dem wissenschaftlichen Reisenden, der nur wenig Zeit auf einen Stamm oder ein Volk verwenden kann, kaum gelingen wird. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: der Naturmensch steht fast immer dem Fremden mißtrauisch gegenüber und ist weit davon entfernt, ihm die altererbten heiligen Anschauungen und Bräuche ohne weiteres preiszugeben. Aber selbst wenn er sich dazu verstehen sollte, so ist jenem damit nicht sehr viel geholfen. Es erfordert eine genaue Kenntnis der Sprache, es gehört eine intime Bekanntschaft mit dem ganzen Vorstellungskreis eines Volkes dazu, um seine religiösen Gedanken, die ja den Kern seines geistigen Lebens bilden, richtig zu erfassen und darzustellen. Das sind aber alles Bedingungen, die bei einem literaturlosen Naturvolk nicht leicht zu erfüllen sind. Selbst dem, der *ex professo* sich länger mit einem Stamm beschäftigt, auch dem europäischen Missionar wird es schwer, sich einzufühlen in die ihm ganz fremde, primitive Gedankenwelt. Es kommt eben nicht nur darauf an, die einzelnen Erscheinungen und Tatsachen richtig zu erfassen, sondern es gilt vielmehr, das einzelne im Zusammenhang des Ganzen zu

erkennen, und die Motive, die der einzelnen Tatsache zugrunde liegen, nachzuempfinden.

Diese Erwägungen schienen mir nötig zur Würdigung der nachfolgenden Originalaufzeichnungen von Eingeborenen über die Religion ihrer Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Sie stammen in der Hauptsache von Yohane Msando, einem christlichen Dschaggalehrer, ohne Frage einem der begabtesten Mitglieder unserer Dschaggagemeinden. Der Umstand, daß der Verfasser Christ ist, darf nicht dazu verleiten, den Wert seiner Aufzeichnungen über die heidnischen Gedanken und Institutionen seiner Volksgenossen gering zu schätzen. Im Gegenteil: seine Ausbildung in den Missionsschulen hat ihm einen freieren Blick verschafft, der ihn befähigt, das Wesentliche zu erkennen und herauszuheben. Als Christ kann er den Geisterdienst selbstverständlich nur verwerfen, aber das hindert ihn keineswegs, ihn, mit dem er von Jugend auf vertraut ist, zu schildern, wie er ist. Ich kann mich durchaus dafür verbürgen, daß in dem Bericht nur Tatsachen stehen.

Es stehen mir zwei Manuskripte über denselben, durch die Überschrift bezeichneten Gegenstand zur Verfügung. Es wird aber das beste sein, wenn ich nur das eine, eben von dem genannten Yohane Msando verfaßte, zur Darstellung bringe und aus dem zweiten an gegebenen Stellen Ergänzungen aufnehme. Diese Stücke sind mit B bezeichnet und durch eckige Klammern als von wo anders her stammende Abschnitte kenntlich gemacht. Runde Klammern im Text umschließen erklärende Zusätze von mir. — Aus psychologischen Gründen habe ich mich entschlossen, das Manuskript A unverkürzt mitzuteilen, auch wo es nicht berichtet, sondern raisoniert. Es wird für die Leser des Archivs vielleicht nicht uninteressant sein, zu erfahren, wie ein christlich gewordener Dschagga über seine religiöse Vergangenheit denkt. Im Interesse der Originalität ist auch die ursprüngliche Ordnung des Manuskripts beibehalten, obwohl sie nicht immer unanfechtbar ist. Meine Tätigkeit beschränkt sich

also darauf, die Aufzeichnungen in möglichst getreuer Übersetzung zu reproduzieren, sie durch geeignete Stücke aus B zu ergänzen und das Ganze mit sachgemäßen Anmerkungen zu begleiten.

Ich hoffe, daß die Arbeit einen nicht ganz unbrauchbaren Beitrag zur Religionskunde der ostafrikanischen Bantuvölker darstellt.

Die Art und Weise, wie man in den Pflanzungen zu Gott betet[1]

I

Die Geister (*waṛumu*)

(Einleitung.) Die Leute hier am Kilimandjaro pflegen alle die Ahnengeister zu verehren, ihnen zu dienen und oft Gebete an sie zu richten. Zwar wissen sie, daß es einen Gott (*Ruwa*, s. u.) gibt, der im Himmel ist, aber sie fürchten ihn nicht in dem Grade, wie die Ahnengeister. Weshalb? Gott ist einer, der Geister aber sind viele. Gott heischt einmal eine einzige Sache; die Geister aber stellen (oftmalige) Forderungen an jeden einzelnen.

1

Was sind die Ahnengeister? (Allgemeine Bemerkungen über den Geisterdienst der Bantu, speziell der Dschagga: Der Ahnenkult der ostafrikanischen Bantu hat bei den Dschagga zu paradigmatischer Reinheit sich ausgebildet, bzw. sich rein bewahrt. Über die Geister gibt es sehr bestimmte, von allen geteilte Meinungen; die Verhältnisse der Lebenden zu ihnen sind auf das genaueste geregelt.

Der Ahnendienst, wie er bei den Dschagga sich darstellt, hat eine doppelte Wurzel: eine religiöse und eine soziale. Seine

[1] d. h. die Religion der Dschagga. Mit dem Namen: Dschagga bezeichnet die Kilimandjarobevölkerung nicht sich selbst. Sie nennen sich: *wandu wa mndeny* = Leute die in den (Bananen-) Pflanzungen wohnen. Ganz Dschaggaland ist auch ein einziger großer Bananengarten.

religiöse Wurzel ist der animistische Geisterglaube, der hier Seelen- und Unsterblichkeitsglaube ist. Sozial ist aber der Geisterglaube der Dschagga bedingt durch die Stufe der menschlichen Gemeinschaft, die sie erreicht haben. Die Dschagga zerfallen in eine Reihe patriarchalischer Sippen. Die Kinder folgen dem Geschlecht des Vaters; der Mann ist der Herr (Besitzer) der Frau, die durch Kauf (Vieh) erworben wird. Die Häuptlingsschaft scheint auf Usurpation von auswärts, nämlich von der Küste zugewanderter Geschlechter, die keine Bantu waren, zurückzugehen; die Traditionen der Dschagga reichen überall noch in die häuptlingslose Zeit zurück. Die dem Dschagga nahe verwandten Kamba kennen nur eine Geschlechterverfassung; bei den ihnen gleichfalls nahe stehenden Taita und Pare gibt es zwar Häuptlinge, aber mit geringer Autorität. Die Herrschervölker anderen Stammes, die wir in Ostafrika unter den Bantu treffen — in Uganda die Wahuma, in Usambara die Wakilindi (diesen entstammen sehr wahrscheinlich auch die Herrschergeschlechter der Dschagga) scheinen ein anderer Beweis dafür zu sein, daß die meisten Bantustämme Ostafrikas von sich aus noch nicht zu Staatenbildungen fortgeschritten sind, daß ihre Einwanderung also jüngeren Datums ist. — Die einzelnen Mitglieder einer Dschaggasippe sind verbunden durch das lebendige Bewußtsein gemeinsamer Abstammung; sie feiern gemeinsame Schlacht- und Opferfeste; Männer und Frauen werden mit dem Sippennamen als Ehrennamen gegrüßt. Es herrscht die Sitte der Exogamie, die mir einmal von einem Moschimann durch den Umstand begründet wurde, daß, falls die Frau aus der eigenen Sippe wäre, sie ja keinen Bluträcher hätte. Die Sippen scheinen ursprünglich totemistisch gewesen zu sein; das Geschlecht der Walyatu z. B. hat den Hundspavian als Wappentier; er wird direkt als *mšiki* = Schwester bezeichnet.

Der Ahnenkult der Dschagga ist nichts anderes als die über das Grab hinaus fortgesetzte Familiengenossenschaft. Die

Familiengemeinschaft ist heilig[1], geschützt durch den Glauben, daß von der Haltung der Pietät — die hier mehr als Verhalten, denn als Gesinnung zu fassen ist — Wohl und Wehe des einzelnen abhänge. Die Ehrfurcht gegenüber den Älteren, auf denen die Familiengemeinschaft beruht, erscheint also als religiöse Pflicht; sie scheint für das jüngere Familienglied geboten durch die Meinung, daß jene eine Art höherer Macht besitzen, die sich nach dem Tode ins Wunderbare, ja Grenzenlose steigert. Aber auch die Respektspersonen bei Leibesleben zu verletzen ist schon unheilvoll; es besteht die Überzeugung, daß in einem solchen Fall die jenseitige Familiengemeinschaft für die verletzte Respektsperson eintreten werde. So kann z. B. der Vater den unverbesserlichen Sohn den Geistern übergeben: *idambika warumu*. Das hätte natürlich schwere Folgen für Leib und Leben des ungehorsam Betroffenen. Daher ist die Pietät gegen die älteren Familienmitglieder eine Forderung, die im eigenen Interesse des Jüngeren liegt.

Der Mann, der Kinder hat, wird bei den Dschagga angeredet: *mbē* = Vorderer, Älterer, oder: *mndumi* = Mann; die Frau: *mae* = Mutter, *mfē* = Gebärerin, *mongo* = Säugerin. Kinderlose Frauen und Männer gelten als unheilbringend; sie werden, wie die unverheiratet gestorbenen, oft nicht begraben, sondern ausgesetzt. Kinderlosigkeit gilt den Dschagga als der furchtbarste Fluch.

[1] Auf den Glauben an die Heiligkeit der Familienbande scheint es auch zurückzugehen, wenn bei den Moschileuten vorehelicher von Folgen begleiteter Verkehr der beiden Geschlechter als Frevel gilt; es wird von den Mädchen Keuschheit bei Eingehung der Ehe verlangt. Die Hochzeit ist eine Angelegenheit der ganzen Sippe, die daran teilnimmt. Nach Erzählungen Eingeborner sind in früheren Zeiten die beiden Schuldigen, aufeinander gelegt, gepfählt worden. — B sagt darüber: bevor sie — die Braut — verheiratet ist, gibt man sehr auf das Mädchen acht, daß sie nicht unehelich empfange. Hat sie unehelich empfangen, ehe die Hochzeitszeremonien stattgefunden haben, so belangt der „Alte" den jungen Mann. Dieser muß zwei Ziegen stellen, den Brauch zu „entsühnen" (*yolora* eig. = kühl machen = gut machen).

In der patriarchalischen Sippe sind die Rechte jedes einzelnen Familiengliedes nach Alter und Geschlecht genau geregelt. Der jüngere Sohn darf vor dem älteren z. B. nicht beschnitten[1] werden oder heiraten. Diesen Anspruch macht er auch nach seinem Tode geltend. Wenn oben gesagt wurde, daß der Geisterdienst bei den Dschagga die über das Grab hinaus fortgesetzte Familiengemeinschaft sei, so ist dies ganz wörtlich zu nehmen. Die Beziehungen zu den einzelnen Geistern bemessen sich nach der Stellung, die sie in der Familie bzw. Sippe einnehmen.

Eine matriarchalische Erinnerung scheint durchzuschimmern in dem Umstand, daß für die jungen Knaben und Mädchen der Mutterbruder *(wašidu)* derjenige ist, dessen Gunst oder Ungunst ihnen am meisten Segen oder Unsegen bringt.

Trägt der Geisterdienst der Dschagga einen im ganzen düsteren Charakter, so ist doch seine ethische und soziale Bedeutung nicht zu verkennen. Der Glaube, daß die Pietät, auf der alle Familiengemeinschaft beruht, die religiöse Pflicht des Menschen sei, deren Erfüllung eine Forderung des eigenen Wohles ist, beschränkt die Ichsucht des einzelnen und macht eine weitere Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft, die ja von der Familie ausgeht, überhaupt erst möglich.)

Die Ahnengeister sind die Geister der Verstorbenen. Hierzulande sagt man, es seien die Schatten der Verstorbenen. Der Grund zu dieser Bezeichnung ist der Umstand, daß sie keine Knochen (Leib) haben. Zwar von Ansehen sind sie wie ein Mensch, der hier auf Erden lebt, nur ist es nicht möglich, daß einer, der den hier Lebenden angehört, ihn (den Geist) umfange. Auch wenn man ihn einen Augenblick wahrnimmt, plötzlich ist er verschwunden, sei es, daß er ein Alter, ein

[1] Durch die Beschneidung, die gemeinsam mit allen Altersgenossen, auf Anordnung des Häuptlings, an ihm vollzogen wird, tritt der junge Dschagga in die Zahl der Heiratsfähigen ein. Sie ist daher ein sehr ersehntes Ziel.

Mann, eine Frau oder ein Kind ist. Das sind die Ahnengeister, an die die Dschagga glauben. Etwas, was dem christlichen Glauben, daß es Teufel gäbe, entspricht, ist den Dschagga nicht bekannt.

Der Aufenthaltsort der Ahnengeister ist die Tiefe.[1] Sie haben ihre Heimat hier unten, unter dem Boden, inmitten der Erde. Auch Volksversammlungen halten sie ab, wie die Menschen, ferner haben sie ihren König. Wenn ein König hier auf Erden stirbt, so bekommt er auch bei den Geistern Gewalt und besitzt seine eigenen Krieger. Die, welche ihm hier unter den Lebendigen zugehörten, die ruft er auch (dort in der Unterwelt) alle zu sich. Wenn jemand hier verstirbt und dorthin geht, so hält er sich auf bei seinen Familienangehörigen; die Familie aber weilt unter ihren Volksgenossen. Alles ist so geordnet, wie hier auf Erden. Wenn die Leute hier (im Diesseits) etwas unternehmen wollen, so halten sie darüber, was es auch sei, eine Beratung ab. In ebensolcher Weise beraten sich die Geister. Aber die Volksversammlungen der Geister sind unvergleichlich größer als die der Menschen. Sie veranstalten ihre eigenen gemeinschaftlichen Beratungen (um zu beschließen), wie ihre besonderen Angelegenheiten zu regeln seien und wie es auf Erden und mit den Menschen gehen solle. [B. weiß über das Verhältnis der Geister zu den Lebenden noch folgendes zu berichten: Früher, als noch nicht das Christentum hiehergekommen war, aber auch jetzt noch, pflegten, nach der Angabe der Leute, die Geister auch mit den Menschen auf Erden zu kämpfen. Befanden sich zwei oder drei Leute auf dem Wege, so gewahrte (wohl) einer davon, wie die Geister mit ihm kämpften, als ob er mit Menschen kämpfte; er befand sich dabei in einer Art traumhaften Zustandes. Er rief dann (wohl) seinen Gefährten zu, sie möchten ihm beistehen, es kämpften Leute mit ihm, aber der andere sah sie nicht.

[1] Daher erklären sich die Dschagga ein Erdbeben als ein Vorüberziehen der Geister.

Wenn dann ein solcher Mensch nach Hause kam, so brachte er etwas (als Spende), um die Geister damit anzuflehen.[1] Oder er wurde krank und glaubte, die Geister hätten ihn so geschlagen, daß er sterben müsse. — Oder jemand ging seines Weges und sah die Geister am Wege sitzen, wie Menschen, und sich untereinander unterhalten und beratschlagen über Dinge, die sie hier auf Erden anstellen wollten. Einer, der derartiges wahrnahm, kann nach dem Glauben der Leute nicht mit dem Leben davonkommen, da er eine Versammlung der Geister gesehen hat. Er brachte eine Gabe, um damit die Geister anzurufen, daß er nicht sterben müsse. Daher machte sich in früheren Jahren nach Eintritt der Dunkelheit niemand mehr auf den Weg, oder (wenn er das tat), so wandelte er ganz mäuschenstill.]

Aber die Geister bleiben nicht für immer in dem Wohnort der Geister. Bei den Geistern[2] befindet sich nur der Vater, der Großvater und der Urgroßvater; der Ururgroßvater aber nicht mehr. Unterhalb des Aufenthaltsortes der Geister gibt es nämlich einen anderen Ort, der *Kilengetšeny*[3] heißt. Dort, in *Kilengetšeny* ist der Ort, wo der Ururgroßvater und die weiteren Familienahnen der absteigenden Linie sich befinden. Zu denen, die in *Kilengetšeny* weilen, wird nicht mehr gebetet, mit Ausnahme des einen oder anderen Urahnen, der als Erster (der Sippe) hierher an den Kilimandjaro gekommen ist. Ein solcher ist z. B. *Oṛiṛina*, der Urahn des Häuptlingsgeschlechts von Pokomo[4], der aus dem Lande Pokomo in der Nähe der Küste herkam. Diesem bringen sie das eine oder andere Jahr Opfer dar; man schlachtet dabei ein Stück Vieh an dem Orte,

[1] *iterewa mndu na kindo* sagen die Dschagga = jemand mit einer Sache (d. h. Gabe) bitten oder anflehen. Die Bitte oder das Gebet wird durch die Gabe unterstützt. [2] Einer Familie.

[3] Ein Wort von dunkler Herkunft und Bedeutung.

[4] Eine Landschaft westlich von Moschi, die also ihren Namen hatte von Pokomo am Tana.

an dem er sich bei seiner Einwanderung angesiedelt hatte. Auch die anderen Sippen (der Dschagga) opfern in ebenderselben Weise dem Urahnen, der als erster hierher kam. Was den, der jenem *(Oṛiṛina)* in Pokomo vorherging, betrifft, für den hält man gegenwärtig kein (Opfer-)Mahl mehr.

Anderenteils aber sagt man, jene, die der längst vergangenen Zeit angehören, verwandelten sich in Tiere, z. B. Frösche und Iltisse.[1] Da ist dann das Ende der Toten. Das ist aber nur Sage, keineswegs ein allgemeiner Glaube. [B: Es wird erzählt, daß früher die Hyänen die Verbindungswege der Landschaften herabgekommen seien, wie Menschen singend. Sie gingen, Leute daheim zu rufen, und erzählten ihnen etwas. Eine wahre Geschichte, die sich zugetragen hat, nachdem die Europäer schon das Land in Besitz genommen hatten: hier in Moschi lebte ein Mensch im Bezirk Mahoma. Zu dem kamen die Hyänen und redeten mit ihm, gleich Menschen. Sie sagten zu ihm: Nimm dies Ochsenkalb und schlachte es. Dann gehe auf den breiten (von den Europäern angelegten) Weg. Dort wirst du ein Mädchen antreffen, unterhalb des Weges sitzend, das bring zu dir nach Hause! Als der Mann das tat, da fand er das Mädchen, das ihm bezeichnet war. Dieser Mann ist vielleicht noch jetzt am Leben. — Weiter: In früheren Zeiten, als die Hyänen mit den Menschen verkehrten, da pflegten sie oftmals Reigentänze aufzuführen. Auf dem Heimwege befindlich, kamen sie und pflegten zu singen und zu tanzen wie Menschen. In der Nacht, wenn die Leute sich zur Ruhe gelegt hatten, da hörte man, wie sie (die Hyänen) auf den Verbindungswegen gingen und einander zuriefen: Kamerad, Kamerad! wie Menschen. Dies veranlaßte die Leute zu dem Glauben, daß die Menschen nach dem Tode sich in wilde Tiere verwandelten und in ihnen lebten. Daher gerieten die Leute, wenn in früheren Zeiten eine Hyäne im Lande heulte, in

[1] Also Seelenwanderungsglaube. Als Geistertiere kommen noch der Schakal, die Ginsterkatze u. a. in Betracht.

Furcht, daß dem Lande ein Unglück widerfahren werde und gingen zu den Wahrsagern, um den Grund (des Heulens) zu erfahren. Das gleiche war der Fall bei dem Geheul eines Schakals. Wenn er auf einer freien Fläche in der Landschaft sich hören ließ, so ging das das ganze Land an; wenn er aber in der Pflanzung jemandes heulte, so bezog sich das nur auf ihn, es konnte daraus nur für ihn Unheil entstehen. Daher ging er, sich ein Orakel zu holen, um zu erfahren, weswegen er von einem wilden Tiere angeheult worden sei, was das zu bedeuten habe. Nach der Anweisung des Wahrsagers brachte er dann den Geistern ein Stück Kleinvieh zum Opfer dar.]

2

Welche Gedanken bewegen nun die Leute dazu, zu den Geistern zu beten, sie zu ehren und zu fürchten? Sie glauben, die Menschen hier auf Erden seien erzeugt von *Ruwa* (Gott, s. u.), der im Himmel ist. Dieser gibt den Menschen Anweisungen, wie sie hier auf Erden zusammenleben sollen, die Alten mit den Jungen, so daß der Vater eines Menschen sein Herr sei. Auch wenn jemand ein Krüppel oder ein Armer ist, so hat ihn *Ruwa* so gemacht. Weiter sagen sie: Gott, der im Himmel ist, will, daß wir Menschen unsere Respektspersonen und unsere Angehörigen lieben sollen. Wir sollen ihnen auch das, was wir erwerben, mitteilen.[1] Sie meinen: wenn jemand hier auf Erden verstorben ist und in die Tiefe geht, wo man ihn nicht mehr sieht, so erhält er die Macht, einem zu helfen, oder einen zu verderben, wenn man ihn vernachlässigt. Und noch ein anderes: Die Ahnengeister pflegen vom Hunger gepeinigt zu werden, sie wünschen Speise von ihren Angehörigen

[1] Ob diese Beziehung von *Ruwa* zum Geisterdienst genuin sei, ist zweifelhaft, da nach den eigenen, weiteren Aussagen des Verfassers die Furcht vor der Macht der Geister das Hauptmotiv ihrer Verehrung im einzelnen Falle ist. Sicher ist, daß der Dschagga den Geisterdienst im ganzen als die religiöse Pflicht *κατ' ἐξοχήν* betrachtet; seine Unterlassung würde ein schwerer Frevel sein.

zu erhalten. Wenn ihnen nun Speise mangelt, so suchen sie solche zu erhalten. Gibt man ihnen nicht bald etwas, so werden sie zornig und wir Menschen erfahren Unglück. Wenn wir also den Ahnendienst unterlassen, so bringen wir Gott auf[1] und bringen zugleich die Geister auf. Das ist der Grund, weswegen man die Ahnengeister fürchtet. Wenn die Ahnengeister nichts verlangen würden, so würde sich niemand vor ihnen fürchten.

Merke auf, so will ich dir erzählen, wie die Ahnengeister Macht und Zorn besitzen. Sie zeigen ihre Macht besonders an den Seen, in den heiligen Hainen, bei Erdbeben, und indem sie die Menschen krank machen, ja töten. Alle Flüsse (am Kilimandjaro) haben Becken, in die sich das Wasser von einem Wasserfall herabstürzt. An einem solchen Ort befindet sich ein Geistersee. Dort gehen die Geister ein und aus und steigen dann und wann empor zu den Menschen. Dabei nehmen sie Rinder, Ziegen und Schafe mit sich fort, die auf den Grasflächen geweidet werden. Ferner schleppen sie den Leuten, die am Wasser wohnen, Tröge weg. Und wenn ein Mensch nahe an den See hingeht, so wird er von ihnen ergriffen und weggeführt. Wenn sie dich aber fassen und du hast eben einen scharfen Gegenstand, etwa ein Buschmesser, zur Hand, und wenn du dir damit dann eine Verwundung beibringst, so daß du blutest, so tragen sie dich nicht fort, denn du hast eine Wunde.[2] Ferner holen sie den Menschen in der Nacht, wenn er schläft, führen ihn im Leibe fort und lassen nur sein Zeug in der Hütte zurück. Da bringen sie ihn dann zu sich, nach Hause, und offenbaren ihm Dinge, die sie hier auf Erden anrichten wollen.[3] Wenn du, mein Freund, so von den Geistern

---

[1] So freveln wir. Der Erzähler versetzt sich ganz in die Seele seiner heidnischen Landsleute.

[2] Dieser Glaube beruht vielleicht auf der Heiligkeit des Blutes.

[3] Die Wahrsager, *walaša*, die den Verkehr der Geister mit den Lebenden vermitteln, werden in dieser Weise von den Geistern fort-

fortgeführt werden solltest, und du gelangst hin, so sieh dich ja nicht zu sehr nach ihren Dingen um, sondern sei vorsichtig! Warum? Die Geister pflegen nähmlich schlechte Speisen zu essen. Ihre Kinder gehen dahin und dorthin, um Speise zu suchen und bringen Käfer und Schmetterlinge (als solche) mit heim. Wenn du das wahrnimmst und darüber deinem Erstaunen Ausdruck gibst, so nehmen sie ganz und gar von dir Besitz, so daß du nicht mehr zurückkehren kannst. Da kocht z. B. eine alte Frau (eben bei den Geistern) eine einzige Yamsknolle in einem großen Tontopf und sie quillt (wunderbarerweise) auf, so daß alle ihre Kinder satt werden. Wirfst du aber dein Auge darauf, o weh! was hat dann dein Blick angestellt! Die Yamswurzel quillt nicht mehr, du aber wirst über die Maßen geschlagen und wirst dabehalten mit Gewalt, damit du sie (die Geister) nicht etwa auf Erden in Schanden bringest. Oder wenn etwa einer deiner Angehörigen fortgeführt worden ist, so hebe ja sein Zeug nicht auf von dem Bettgestell (auf dem es liegen geblieben ist), noch rufe ihn, sonst wird er dort verschwunden bleiben. — Als in alten Zeiten die Feinde ins Land fielen, da erhoben die Seen ein Geschrei: *o-o-i!*[1] Laß gut sein! Heute wollen wir die Feinde vertreiben. Und die Feinde wurden wirklich verjagt. Die Weiber (der Geister) erhoben ein Triumphgeschrei[2], um ihren Männern dafür zu danken, daß sie die Feinde vertrieben hätten.[3]

Aber auch die Geister werden überwacht und verjagt von anderen, noch mächtigeren Geistern. Wie die Europäer hierher gekommen sind (und von dem Land Besitz ergriffen haben), so geschah es auch bei den Geistern.[4] Das hindert die Geister,

---

geführt und von ihnen mit Offenbarungen bedacht. Das ist ihre Legitimation vor ihren Kunden.

[1] Kriegsruf.

[2] *okululu*, eine Art Jauchzen in hohen trillernden Tönen.

[3] Die Geister kämpften also für das einst von ihnen, nun von den Ihrigen bewohnte Land.

[4] Interessante, zum Teil amüsante rezente Weiterbildungen des Geisterglaubens.

Machttaten (auf Erden) auszuführen wie früher. Ja auch Steuer müssen die Geister an die (Geister der) Europäer entrichten. (Man sagt:) „O weh! Bei den Geistern, da ist noch viel schwerere Drangsal, ihr Leute! Sieht man ein altes Weib von den Geistern, so ist sie schmutzig über und über![1] Sie haben zerrissene Lappen zur Kleidung und sind ganz erbärmlich abgemagert!“ — Diejenigen, die von den Geistern nächtlicherweise im Traum fortgeführt werden, sind es, welche so den Leuten (von den Geistern) erzählen, und die Wahrsager.

3

Wie die Ahnengeister geehrt werden und von den Dingen, die sie erhalten, um sie zu begütigen. Jede Sippe hat ihre eigenen Geister. Es gibt aber auch Geister, die über das ganze Land eines Häuptlings Macht haben. Ihnen bringt der Häuptling im Verein mit den Kriegern bei einzelnen Gelegenheiten Opfer. In dem Hain, dort, wo der Ahnherr des Häuptlings sich angesiedelt hat, als er hierher einwanderte, dort vollzieht man den Brauch (das Opfer).[2] In einem heiligen Hain wagt

[1] Wohl weil sie vor lauter Arbeit nicht mehr dazu kommen kann, sich zu waschen.

[2] Drei Kreise von Geistern sind es, von denen der Dschagga sich umgeben weiß, deren Macht je nach der Entfernung von ihm stufenweise abnimmt. Der engste Kreis sind die Geister der Familie; das Verhältnis zu ihnen berührt unmittelbar Wohl und Wehe des einzelnen; sie haben die meiste Macht über ihn. Sie werden verehrt an einem Ort in der Pflanzung, wo in einem Gehege von Drazänen der Schädel in einem Tontopf beigesetzt ist. Der Tote hat dadurch eine „Heimstätte“ bei den Seinen erhalten; hier nimmt er Gebet und Opfer entgegen. — Der zweite, weitere Geisterkreis, der dem einzelnen schon ferner steht, ist der der Geister der Sippe, von denen aber nur Ahnherr und Ahnfrau in Betracht kommen. Ihnen wird bei bestimmten Gelegenheiten von der ganzen Sippe ein Opfer dargebracht, und zwar in dem heiligen Hain, der die Stätte bezeichnet, wo die Urahnen gewohnt haben sollen. In dem Wort für den hl. Hain: *Kjungu*, oder mit einem anderen Präfix: *mungu*, ist sehr wahrscheinlich das Bantuwort für Gott: *Mungu (Mulungu)* erhalten, das die Dschagga durch *Ruwa* ersetzt haben. — Der entfernteste Kreis sind die Geister, die dem ganzen Land zugehören; es sind die Geister

kein Mensch einen Baum zu fällen, sonst würde er von den Geistern bestraft werden und der Häuptling würde ihn pfänden. Wenn aber ein Baum von selbst zu Boden bricht, so erkennen daran die Leute, daß die Geister erzürnt sind. Man teilt es dem Häuptling mit, der die Alten beruft, daß sie an dem Ort ein Opfer darbringen. Oder wenn man Eleusinefelder anlegen will, oder eine Seuche ins Land kommt, so schickt der Häuptling zu den Wahrsagern nach einem Orakel. Wenn diese die Weisung gegeben haben, so bringt der Häuptling (den Landesgeistern) ein Opfer dar. Auch wenn die Leute in den Krieg ziehen wollen, geschieht das. Da bittet dann der Häuptling seinen (toten) Vater und Großvater, daß diese sich mit ihren Beratern versammeln und dem Kriegszug ein sicherer Führer sein möchten, damit er auch Beutevieh mit heimbringen möchte.

Folgende Dinge bilden Opfer an die Geister: Rinder, Kleinvieh, Bier, Eleusinekorn, Honig, Milch, Tabak. Aber die Geister erhalten keineswegs schnell aufeinander folgende oftmalige Opfer, sondern nur dann, wenn sie fordern. Wenn jemand zur Stillung eigenen Bedürfnisses schlachtet, so übergibt er aber das Schlachttier (als Opfer) den Geistern.[1] Ein kastrierter Stier, ein altes Mutterrind und ein kastrierter Hammel werden nicht zum Opfer dargebracht. — Es sind nun Anlässe zweierlei Art, die die Menschen eigens zur Darbringung ihrer Opfergaben veranlassen: Zeichen und ein Übel.

---

der allerersten Besiedler des Berges oder der Ahnen der Häuptlingsgeschlechter. Ihre Verehrungsstätte wird ebenfalls durch Baumgruppen bezeichnet, die manchmal in der Steppe sind, da von dort aus die Besiedler zum Berg aufstiegen. Mit ihnen hat der einzelne überhaupt nichts zu tun; ihr Dienst ist eine politische Angelegenheit. — Dagegen gibt es außer den genannten noch Geister, die einem verderblich werden können: das sind solche, mit denen man in nahe, Leib oder Leben berührende Beziehung getreten ist, so der Geist des Blutbruders.

[1] Jede Schlachtung ist dem Dschagga ein Fest, um das die ganze Familie, auch die jenseitige, sich sammelt.

a) Zeichen.[1] Ein Zeichen nennt man dies, wenn die Geister, die etwas ausrichten oder (Menschen) töten wollen, vorher ihre Boten schicken. Boten der Geister sind Hyänen, Schakale, Ginsterkatzen, Eulen und Grillen, außerdem noch viele andere Tiere, jedoch nur solche bestimmter Art. Wenn eine Hyäne oder ein Schakal nahe der Heimstätte eines Menschen heult, so bedeutet das Böses, etwa, daß jemand (in der Familie) krank werde oder sterbe. Oder wenn eine Grille in der Hütte zirpt, so erkrankt jemand, oder man wird in eine Streitsache verwickelt. Wenn Schakale oder Ginsterkatzen (nächtlicherweise) im Hofe sich miteinander balgen, so ist das furchterregend. Wenn ihr in den Krieg zieht, und ein Vogel, (von bestimmter Art) ruft nahe deinem Kopfe, so kehrst du nach Hause zurück mit den Worten: Ich habe ein böses Vorzeichen gehabt. Wenn dann der Kriegszug noch nicht am Aufbruch ist, so gießest du Bier in eine Schöpfkalabasse und stellst es auf den Hof mit den Worten: Ihr *warumu*, wenn ihr nicht wollt, daß ich in den Krieg ziehe, so sendet etwa Ginsterkatzen, die das Bier in der Nacht allemachen mögen. Kommen diese nicht, so machst du dich auf den Weg. Was tut also jemand, wenn er ein Zeichen in seinem Hause wahrnimmt? Er muß zum Wahrsager gehen und sich die Geister nennen lassen, die das Zeichen geschickt haben.

b) Ein Übel besteht darin, daß ein Glied in der Familie erkrankt. Ist die Erkrankung leichter Art, so sucht man für sie Arznei. Wird es aber schlimmer, so geht man zum Wahrsager. Die Wahrsager nehmen jeden Geist wahr. (Der um ein Orakel kommende spricht zum Wahrsager:) „Frage für mich die Geister, Herr! — es gibt aber auch wahrsagende Weiber — mein Kind ist krank!“ (Wahrsager:) „Wo ist das Bündel?“[2] „Hier ist es!“ Man bringt Eleusinekorn oder etwas anderes

[1] *wuhenu*, eig. etwas Fremdes, Seltsames, Ungewöhnliches.

[2] Die Feldfrüchte, die sein Honorar bilden, bringt der Kunde dem Wahrsager gewöhnlich in ein Bündlein gebunden mit.

Kleines mit. Dann befragt der Wahrsager die Geister mittels Eleusinekornes oder dem Blatt von einer Drazäne (mit der er das Wasser in einem Gefäß schlägt); andere legen Tabak auf die innere Handfläche und rühren daran, indem sie achtgeben. Dann wird einem verkündigt: der Großvater, die Mutter, der Verwandte des Vaters, die Großmutter väterlicher- oder mütterlicherseits u. a. m. wollen Mehl (Bier), oder ein Stück Kleinvieh, oder ein Rind. Wenn es aber ein Stück Vieh, auch nur Kleinvieh ist, die der Geist verlangt, versteht man sich nicht sofort dazu, sie zu schlachten. Man bindet ihr einen Strick aus Bananenbast um den Hals[1] und spricht: „Du Geist Soundso[2], der du diesen Menschen ergriffen hast: mache ihn gesund, so werde ich erkennen, daß du (und kein anderer) es bist und dir dann deine Ziege spenden". Genest er (der Kranke), so wird die Ziege wieder aufgehoben.[3] Erfolgt aber keine baldige Gesundung, so geht man zu einem anderen Wahrsager, der einem dasselbe oder etwas anderes sagt. Wenn es aber mit dem Kranken immer schlimmer wird, dann freilich wird das Stück Kleinvieh schnell geschlachtet (als Opfer), vielleicht zwei an einem Tag. (Dabei wird etwa folgendes Gebet gesprochen:) „Hier ist die Ziege, mein Vater *Mkilema*[4], wende doch deine Augen auf den Kranken, daß er gesund werde! Erhöre, erhöre o König, o Erde, o Himmel, laß dich erbitten! Wenn du es bist, der ihn ergriffen hat, so mache ihn nun gesund, Herr, dann wirst du noch ein anderes (Stück Kleinvieh) erhalten. Mögest du essen und dein Weib esse die Eingeweide[5], sie möge

[1] Zeichen der Weihung oder des Opfergelöbnisses.

[2] Dabei wird der Name des vom *mlaša* bezeichneten Geistes genannt.

[3] Der Geist wird also regelrecht an der Nase herumgeführt.

[4] Der Geist wird mit seinem Namen genannt, er heißt also hier *Mkilema*.

[5] Bei den Dschagga ist jede Schlachtung ein Fest; ihre Nahrung ist sonst rein vegetabilisch; sie sind aber — vielleicht ebendeswegen — sehr gierig nach Fleisch. Sogar die Eingeweide des Tieres werden, sehr oberflächlich gereinigt, verzehrt; mit ihnen müssen oft die Weiber und Kinder sich begnügen.

die Weiber der ganzen Sippe rufen, daß sie zusammenkommen. Esset das Stück Kleinvieh und macht also den Kranken gesund!" Wird er (der Kranke) dann nicht gesund, so mußt du, wenn du wohlhabend bist, noch viele (Opfertiere) schlachten, indem man dir viele Geister namhaft macht. Hilft alles nichts[1], so spricht man (bei der Darbringung des Opfers): „Wenn du es bist, der ihn ergriffen hat, den ich aber nicht kenne, hier ist das Rind, usw."

Arme Leute, die keine Rinder besitzen, erhalten die Weisung, Kleinvieh oder Bier darzubringen, nicht Rinder, weil sie solche nicht erlangen können.[2] Und was ihre aus Kleinvieh bestehenden Opfertiere betrifft, so schlachten sie (manchmal) heimlicherweise solche, die bei ihnen zur Fütterung untergestellt sind.[3] Das hat zur Folge, daß sie Haussklaven werden, die für Herren arbeiten müssen. Einige aber, die nicht anderen gehöriges (Vieh) schlachten wollen, verschaffen sich etwa den Kopf oder das Bein einer Ziege und bringen damit ein Opfer dar. Manche stellen auch Honig als Opfer hin und sprechen, es sei eine Ziege. Denn mit Honig erwirbt man Ziegen. Die gewöhnlichen, alltäglichen Opfergaben aber bestehen in Bier, Biersatz, Honig, Eleusinekorn und Milch.[4]

Wenn nun jemand den Geistern etwa ein Stück Kleinvieh als Opfer schlachtet, erhalten diese dann das ganze Fleisch? Mit nichten. „Wir Gebenden genießen das ganze Fleisch, samt

[1] Hat man ohne Erfolg die ganze Reihe der in Betracht kommenden Familiengeister mit Opfern bedacht, so kommt man auf den Gedanken, daß ein unbekannter, vor alters Verstorbener die Krankheit verursacht habe.

[2] Wie die Opfernden selbst, so sind auch ihre Geister genügsam.

[3] Die Wartung des Viehs erfordert in manchen Dschaggalandschaften sehr viel Arbeit, weil die Weide nicht zureicht und in der heißen Zeit das Gras stundenweit aus der Steppe geholt werden muß. Da wird denn sehr oft Vieh bei anderen zur Fütterung untergestellt, die den Milchnutzen oder jedes dritte geworfene junge Tier haben.

[4] Die Ansprüche der Geister richten sich eben durchaus nach den Ansprüchen und der Lage der Lebenden. Für gewöhnlich erhalten sie nur Vegetabilien, die eben die alltägliche Nahrung der Lebenden bilden.

dem Blut. Was aber die Geister anbetrifft, so ist deren Teil das ‚Leben' der Ziege, das ein Schatten ist, das gelangt zu ihnen hin und stellt die ihnen entsprechende Ziege dar.[1] Auch wenn ich ihnen ein mageres Stück Kleinvieh schlachte, so sehen sie darüber nicht scheel. Was auch die Geister erhalten, sie sehen darüber nicht scheel." Wenn jemand rein gar nichts hat als Gabe an die Geister, so borgt er von ihnen selbst etwas Eleusinekorn — d. i. Erde — (die er aufhebt mit den Worten): „Hier ist Eleusinekorn, es ist euer Eigentum, das ich von euch leihe, bis ich anderes (wirkliches) erlange und euch spende. Erhöret, erhöret, o Wunderbare, o Berg des Alten, o Stolz des Landes, o Zierde des Ostens! Erhaltet mir das Leben und schenkt mir Gesundheit! Oder wie soll ich es denn sonst nach eurer Meinung machen? Habt Geduld, ich will Gras schneiden, bis ich eine Ziege als Futterlohn erhebe, die werde ich euch spenden. Wenn ihr mich so bedrängt, werdet ihr dann etwas erhalten? Unmöglich! Ihr werdet (höchstens) von euresgleichen ausgelacht werden. So behütet (mich) denn, dann werdet ihr auch das eurige erhalten." —

Auch ein Dank (für geleistete Hilfe) an die Geister findet statt: „Hier ist die Ziege, die ich euch spende. Ihr habt sie mir verliehen und ich bringe sie euch wiederum dar, um euch damit zu danken. Ihr habt mich am Leben erhalten, so daß ich bis zum heutigen Tag gelangte. Erhaltet mich auch fernerhin, und verleiht mir andere (Stücke Kleinvieh), so sollt ihr wieder Gaben erhalten."

Ferner gibt es einen Lobpreis und ein Rühmen der Geister, aber nur in Verbindung mit Bitten: „O Berg des Alten, o Fülle des Landes", oder bei eidlichen Versicherungen: „Ich soll meinen Vater beschimpfen (scil. wenn das nicht wahr ist)",

[1] Echt animistische Theorie! In Madschame werden übrigens den Geistern einige Fleischstückchen hingeworfen, die aber, im Verhältnis zum Ganzen, hier auch nichts besagen wollen.

„bei dem und dem (Geist)". Bei Ausrufen der Bewunderung äußert man: „Erstaunlich in der Tat, Mutter", „ja wirklich, Vater!"

Wenn die Geister einem Menschen Vieh verleihen, so mischen sie auch solches für sich darunter. Ein ganz schwarzes Stück Kleinvieh gehört den Geistern. Der Eigentümer wagt nicht, es einem Gläubigen als Zahlung zu geben. Es wird geschlachtet und dem Geist gegeben, der sein Eigentümer ist. Auch mit einem solchen Stück Kleinvieh, das die Farbe *kyara* am Kopfe trägt, oder einen solchen von der Farbe *mšori* und *marehe* verhält es sich so, ferner mit Rindern, deren Farben *kyara* oder *rongya*[1] sind. Oder wenn bei dem Wurf eines Stückes Vieh die hinteren Beine zuerst kommen, so gehört es den Geistern. Wenn die Wahrsager ein Orakel geben, so sprechen sie oft zu den Leuten: „Du hast ein Stück Kleinvieh von doppelter Farbe, seinetwegen bist du ergriffen!" Oder: „Du hast ein Rind von der Farbe *kyara* und hast es unterschlagen! Der Geist, der es dir verlieh, ist dein Oheim mütterlicherseits, du aber hast es ihm nicht gegeben und so ist er erzürnt." [B.[2] Man hat zwei Arten von (Familien-) Geistern, die auf zwei Arten verehrt werden, nämlich Geister der rechten und Geister der linken Seite. Der Mensch wird also von den Geistern beider Seiten beschützt

A. Die Geister der rechten Seite

Geister der rechten Seite nennt man die von dort, wo der Mensch selbst herstammt, nämlich von dort, wo sein Vater und Großvater her ist. Die Toten ihrer Herkunft (d. h. die der Verwandtschaft des Vaters und Großvaters) sind es, die den

[1] Ich kann die im Text nicht übersetzten, naturgemäß selten vorkommenden Farbnamen augenblicklich nicht identifizieren.

[2] B bringt verschiedene Ergänzungen zu dem Vorhergehenden, so über die Arten der Familiengeister, die Opferzeremonie, die Ansprüche einzelner Geister, und die Art, wie die jenseitige Familiengenossenschaft für die diesseitige eintritt.

Menschen behüten oder ihm Unheil bringen. Deswegen fürchtet man sie. Alles nun, was der Mensch (eben in der väterlichen Verwandtschaft) erhalten hätte bei Leibesleben, das wird ihm auch gespendet nach seinem Tode; er wird dazu eingeladen unter Nennung seines Namens, nur daß es (das Dargebrachte) eben verzehrt wird von den Lebenden, nach dem Glauben, daß er nur den Schatten davon verzehre, da er auch nur ein Schatten sei. Es gibt nichts, was die hiesigen Leute genießen, und was sie, zusammensitzend mit ihrem Verwandten verzehrt hätten, zu dem sie diesen, auch nach seinem Tode, nicht riefen unter Nennung seines Namens. Auch wenn jemand mit ihm Feindschaft hatte und ihn (hier auf Erden zum Schlachtfest) nicht mehr gerufen hätte, so muß er ihn doch jetzt (als Geist) dazu einladen, nur wegen der Furcht. Auch wenn sie (die Verwandten) bei Lebzeiten einander nicht gut waren, so bemüht sich der Lebendbleibende doch um seine (des Toten) Gunst, damit dieser ihm nicht am Leben schade, oder ihm sein Eigentum nehme. Daher betet jener (der Lebende) oftmals zu ihm, damit er nicht mehr der Feindschaft gedenke, sondern ihm nun seine Freudschaft zuwende. Man glaubt, wenn einer jemanden aus der Verwandtschaft vorsätzlich ums Leben gebracht hat, ohne daß dieser es verschuldet hatte, so werde derselbe ihn (den Mörder) töten, um sich zu rächen. Auch wenn er (der Tote) bei seinen Lebzeiten sich nicht an ihn gewagt hätte, so wage er sich doch jetzt an ihn, ohne daß es ihm schwer würde, jetzt habe er zweifellos Macht über ihn, weil er ihn, den Toten, nicht mehr sähe. Oder wenn das nicht der Fall sei (wenn der Geist den feindlichen Verwandten nicht selbst töte), so vertilge er ihm seine Kinder.[1] So tut der Vater dem Sohn, wenn er mit ihm in Feindschaft stirbt, indem dieser nicht, wie es sich gebührt, nach ihm (dem Vater) gesehen oder ihm kein gutes, ausreichendes Essen gegeben

[1] Oder sein Vieh.

hatte. Nach seinem Tode hindert er (der Vater) ihn, etwas zu erlangen. In gleicher Weise verhält es sich mit der Mutter. Das, was das Kind ihr vorenthielt, das wird sie ihm vorenthalten, oder sie peinigt es auf andere Weise. Dasselbe ist der Fall mit dem Bruder. Ist es der jüngere Bruder, so wird er nach seinem Tode heischen, was ihm als jüngeren Bruder gebührt. Umgekehrt begehrt der ältere Bruder das, was ihm als solchem zusteht. Wenn hierzulande jemand einen jüngeren Bruder hat, so heiratet dieser nicht, bevor der ältere ein Weib genommen hat. Auch wenn er (der Ältere) gestorben ist, so wird über dem Weib (das der jüngere Bruder zu nehmen im Begriff steht) zuerst sein Name genannt, dann erst darf sie das des jüngeren Bruders werden[1], weil eben jener unverheiratet gestorben ist. Man glaubt, wenn jener sehen würde, daß sein jüngerer Bruder ein Weib nimmt, während er unbeweibt habe dahingehen müssen, so werde er in gleicher Weise darüber aufgebracht, wie wenn es zu seinen Lebzeiten geschehen wäre. Oft läßt man es sein Bewenden haben, ohne daran zu denken, dem Toten ein Weib zu geben, bis dann der Mann (also der jüngere Bruder selbst) oder das Weib erkrankt. Da heißt es denn, jener sei erzürnt darüber, daß sein jüngerer Bruder geheiratet habe und er sei unverheiratet. Man nimmt dann ein Stück Kleinvieh und bindet ihm einen Strick aus Bananenbast um den Hals, oder man schlachtet es sofort, um ihn zu erbitten, daß die Krankheit aufhöre, die dadurch entstand, daß sein jüngerer Bruder ihm mit dem Heiraten zuvorgekommen sei. Gesundet hierauf der Mann, die Frau, oder das von ihnen erzeugte Kind, so glaubt man, daß der Tote das Opfer, mit dem man ihn erbeten hat, sich habe gefallen lassen. —

Wenn daher jemand (in der Familie) erkrankt, so geht man zum Wahrsager nach einem Orakel, um den Grund der Erkrankung zu hören und den (bestimmten) Geist zu erfahren,

[1] Es findet also Totenhochzeit statt.

der mit einem Opfer zu erbitten sei. Der Wunsch dieses Geistes, etwa nach Mehl (Bier) oder einem Stück Kleinvieh wird eben durch das Orakel kund. Denn man glaubt, daß es Geister gäbe, die nach Mehl, oder nach Fleisch, oder Honig, oder Eleusinekorn, oder Milch verlangten. Eleusinekorn und Milch sind Dinge, mit denen man weibliche Geister anfleht. Die Leute glauben eben, daß die Geister ihre Ansprüche geltend machen, wenn man sie lange nicht mit einer Gabe bedacht hat. Wenn ein Wohlhabender ein Orakel erhalten hat, so betet er für sich und bringt dem Geist Mehl dar, der ihm als der bezeichnet worden ist, welcher ihn ergriffen habe. Gesundet er nicht, so betet er mit einem Schlachttier, einem Stück Kleinvieh oder Rind, wenn er ein Viehbesitzer ist. Bei der Schlachtung spuckt er zuerst (viermal) dem Tier auf den Kopf, indem er es mit den Händen hält, auch sein anderer Bruder spuckt darauf, desgleichen die Mutter, indem sie für das Kind betet. Dabei zählen sie die Fleischstücke auf, wie sie (die Geister) bedacht werden sollen. So wird der toten Mutter das zugezählt, was sie bei Lebzeiten erhalten haben würde, desgleichen dem Bruder. In dieser Weise wird das ganze Stück Vieh den Geistern ausgeteilt, immer entsprechend den Anteilen, die sie bei Lebzeiten erhalten haben würden. Die Austeilung des Opferfleisches erfolgt aber so, daß es einem der Geister als Hauptinhaber zugesprochen wird, der es ausschlachten und der gesamten, gleich ihm verstorbenen Sippe verteilen soll. Nach der Übergabe des lebendigen Tieres an die Geister schlachtet man nun das Fleisch aus in Gemeinschaft mit den Verwandten, dasselbe, das man eben den Geistern gespendet hat. Denn man sagt, die Geister trugen den Schatten des Opfertieres davon, den Lebenden aber gehöre das Fleisch. Wenn sie aber schlachten, so wollen sie keinen Menschen zugegen haben, der Neid empfinde (wegen des Fleisches), in der Meinung, auch die Geister betrachteten das Tier, das sie erhielten mit Neid; sie könnten sonst kommen und ein anderes

heischen. — Wenn ein Kind krank ist, so betet man mit dem Opfer für dasselbe. Kann es schon reden, so spricht man ihm vor, wie es sagen solle, das spricht es dann nach. —

Wenn die Leute ein Opfertier schlachten, um die Geister zu erbitten, so haben sie Beschwörungsformeln, die sie an ein Stück Fleisch in seinem Inneren richten. Sie bestimmen ein Zeichen, um sich darüber zu vergewissern, ob das Fleisch, das man dem Toten dargebracht hat, ihm angenehm gewesen sei oder nicht[1], oder ob der Opfernde etwa in eine Streitsache verwickelt werde, oder ob der Kranke sterben werde, oder ob man etwa zu vielen Rindern kommen werde. So haben sie bestimmte Zeichen, auf die sie sich verlassen, und die ihnen Unterpfänder von zukünftigen Dingen sind.

B Die Geister der linken Seite

Was die Geister der linken Seite betrifft, so fürchtet man sie nicht so sehr, weil man glaubt, daß sie nur kleine Gaben, nicht solche, wie die der rechten Seite, heischen. In hohem Grade furchterregend sind nur die Geister von zu Hause, die der Familie. Diese haben besonders Macht gegen die Menschen. Geister der linken Seite nennt man die von dort, wo die Mutter herstammt. Die Dinge, mit denen man sie bei Leibesleben dann und wann bedachte, die spendet man dem Großvater mütterlicherseits oder dem Mutterbruder auch nach dem Tode, hie und da einmal. Mit ihnen hat es nicht so viel auf sich. — So werden also die Toten von zwei Seiten angebetet: 1. wird ihnen geopfert von ihren eigenen Kindern, 2. von ihren Neffen und Nichten. Hat der Tote viele (die ihm Verehrung zollen müssen), so erhält er von allen Gaben.

Stirbt etwa der Vater der Mutter oder der Mutterbruder *(wašidu)*, ohne daß ihm der Mahlschatz entrichtet wurde[2] und

[1] Es findet also Eingeweideschau statt.

[2] Neben Leistungen in Bier und Fleisch an den Vater, den Bruder und die Mutter der Braut besteht der Mahlschatz (*ngosa*, der Kaufpreis

das Kind, der Neffe oder die Nichte wird krank, so heißt es: Das kommt davon her, daß der Oheim nicht den Mahlschatz erhielt. Man betet dann zu ihm und gelobt ihm, er würde eine Gabe erhalten, wenn das Kind gesund geworden sei.

Ein besonderer Fall ist der, daß jemand stirbt mit Hinterlassung einer Tochter, die bei ihrem Manne sich befindet, für die aber noch nicht der Mahlschatz bezahlt ist, es ist aber die ganze Sippe bis auf den Letzten ausgestorben (die Frau hat also auch keinen Bruder mehr): Da nimmt denn ihr Mann ein Rind oder ein Stück Kleinvieh, bringt es mit sich fort auf den Weg, und spricht es dann dem Toten zu mit den Worten: „Hier ist deine Färse! Und jetzt führe ich sie mir nach Hause zurück, du hast sie deiner Tochter in Pflege gegeben, damit sie davon Milch habe!“ Hierzulande pflegen nämlich die Väter bei ihren verheirateten Töchtern Rinder zur Fütterung unterzustellen, wenn ihre Männer arm sind. — Ist die Färse heimgekommen, so wird der Frau gesagt: „Es ist das Rind deines Vaters, das er dir anbindet, damit du Milch davon habest.“[1]

Der Neffe (die Nichte) geht auch nicht zu dem Oheim (Vater oder Bruder der Mutter), ohne daß ein Stück Kleinvieh für ihn (den Neffen von dem lebenden Oheim) geschlachtet und ihm von demselben das *Kitšonu* (*n* = ng in singen) angesteckt worden ist.[2] Das geschieht aber nur dann, wenn er (sie) zum

für die Frau) auch in lebendem Vieh, das an den Vater oder Bruder der Frau zu bezahlen ist. Es kommt nun häufig vor, daß die Frau teilweise auf Kredit heimgeführt wird.

[1] So ist also dem Toten sein Recht geworden.

[2] Siehe über das *Kitšonu* Band X dieser Zeitschrift pag. 274 f. Das *Kitšonu*, ein aus der Stirnhaut einer Ziege in Ringform geschnittener Fellstreifen, stiftet einen Bund: die beiden Bundschließenden stecken es einander an. Die Bedeutung beruht wohl darauf, daß auf der Stirn des Tieres sich der Speichel der beiden Bundschließenden gemischt hat; sie werfen beide vorher solchen darauf. Neffe und Oheim halten sich also einander als fremd; durch das *Kitšonu* wird dann eine Art Adoptionsverhältnis begründet.

ersten Male dahin geht, ohne daß er vorher schon dagewesen war. Und wenn der Neffe (die Nichte) krank ist, da lädt man ihm Bier auf, das er zu seinem Oheim trägt, damit der Oheim für ihn zu seinen Geistern bete, den seinen, des Oheims, von wo die Mutter herstammt. — Eine andere Sache: Wenn ein Knabe Vieh hält, es ihm aber nicht recht gerät, so bringt er seinem Oheim Bier und bittet ihn, damit er für ihn bete und ihm, dem Neffen, günstig sei. Dann wird er Gedeihen haben.]

Anhang

Von der Beisetzung der Toten und dem Fluch der Sterbenden

(Vorbemerkung:) Wenn man von alledem absieht, was ich erwähnt habe, wie die Geister ihre regelmäßigen Opfer heischen, so ist noch als etwas Furchtbares zu nennen dies, wenn ein Mensch stirbt, ohne beigesetzt[1] zu werden, sei es, daß er zu Hause den Tod findet, oder an einem unbekannten Orte; ferner, wenn jemand stirbt mit einem Fluch. Die Geister, bei denen einer dieser Fälle eintritt, können auch durch das Opfer vielen Viehes nicht begütigt werden.

Das Begräbnis

Jeder Mensch wird nach seinem Tode in der Erde bestattet.[2] Diejenigen, die Kinder haben, werden in der Hütte begraben[3], sofern sie in ihrem Heimwesen gestorben sind. Der Mann wird rechts neben (unterhalb) der Tür bestattet, nahe den

---

[1] Der Ausdruck *yungo*, der das Aufstellen des wieder ausgegrabenen Schädels in der Pflanzung nahe dem Gehöft der Familie bezeichnet, bedeutet wahrscheinlich eigentlich: vereinigt werden scil. mit der Familie. Der Tote hat damit gewissermaßen seine Heimstätte erhalten; an diesem Orte nimmt er die ihm gebührenden Gaben in Empfang.

[2] Bei den Unfruchtbaren und im Kindesalter Verstorbenen ist dies aber unter den Dschagga vielfach ursprünglich nicht der Fall, wie der Verfasser später selbst erwähnt.

[3] Die festgestampfte Erde verhindert die Ausdünstung.

Stangen[1], mit eingebogenen Beinen, das Gesicht zum (hellglänzenden) Kibo gewendet. Die Frau wird in dem (der Tür gegenüberliegenden) Winkel begraben, auf der oberen (linken) Seite, das Gesicht zur (dürren) Steppe gewandt. Die Kinder und die Unfruchtbaren werden in der Pflanzung bestattet, oder hinter der Hütte. Stirbt jemand, der Vieh besitzt, so wird ein Stück geschlachtet und die Leiche mit dem Fell bedeckt; Arme werden mit Drazänenblättern und mit einem Kraut, das zur Bestattung ausgesucht wird, zugedeckt. Bevor die Leiche eines Erwachsenen in die Grube gesenkt wird, läßt sich jemand, ein Verwandter, hinab und steigt dann wieder heraus. Bei dem Begräbnis eines unfruchtbaren Menschen werden seine Dinge, die er am Leibe trägt, auch seine Kleider, auf ihn gelegt. Niemand will etwas in Besitz nehmen, was einem Unfruchtbaren gehörte. Auch sein Vieh nimmt man nur an sich, weil es eben Speise ist, aber es wird nicht sehr gern gehabt. — Nur die Häuptlinge werden in einem Troge bestattet und in eine Hütte eingeschlossen.

Das Fleisch des zum Begräbnis eines Menschen dienenden Stück Viehes wird nur gegessen von solchen, die weder Vater noch Mutter mehr haben. Wenn jemandes Vater gestorben ist, und du issest von dem, was dabei geschlachtet worden ist, so stirbt dein Vater.

Es gibt Leute unter den Dschagga, die ihre Kinder (und Unfruchtbaren) gar nicht bestatten mögen. Sie setzen sie aus in der Pflanzung oder im Busch.[2]

Auch wenn jemand hier in den Pflanzungen von einem wilden Tier getötet worden ist, wird er nicht begraben. Das

---

[1] *ndingo* die Stangen, die kreisförmig in die Erde eingerammt, oben in einer Spitze zusammenlaufend, von innen durch Pfosten gestützt und von außen mit Gras dicht und sauber eingedeckt werden und so das Gerippe der Hütte bilden.

[2] Nur die Erzeuger und Gründer der Familie erhalten die patriarchalischen Ehren.

wilde Tier soll ihn völlig aufzehren. Desgleichen werden die, die unter den Speeren der Feinde fallen, nicht beerdigt. Jedoch werden ihre Schädel mit den anderen vereinigt[1], wenn sie gefunden werden.

Nach dem Tode jemandes wird am Todestage die Totenklage erhoben und man trauert einige Tage. Aber in betreff der Trauer der Angehörigen kommt es auf das Alter an, das dieser erreicht hat. Hat jemand schon Urenkel, so wird seinetwegen nicht geklagt. Seine Urenkel und Enkel tanzen vielmehr einen Reigentanz, wozu sie sich mit Fett salben. Sie singen dabei:

Der Lauf des Alten ist zu Ende gekommen.
Daher laßt uns schwingen im Reigentanz!

Verscheidet jemand an einem Orte, wo Menschen sich befinden, und er wird nicht bestattet, so gerät er zum Verhängnis und tötet andere.

Regelung der Hinterlassenschaft

Vier Tage verfließen nach dem Begräbnis eines Menschen, der vierte ist „der der Reibung seines Zeuges", wenn er Kinder hinterlassen hat. Dazu kommen alle Familiengenossen auf den Hof. Das Schlaffell des Verstorbenen wird auf dem Hofe ausgebreitet und sein Zeug (Kleider). Dies nimmt jemand[2], reibt es an einem seiner Enden zwischen den Fingern, auch etwas Bier wird dabei auf das Zeugende gespuckt. Der Reibende proklamiert dabei folgendes: „Wenn jemand da ist, der eine Forderung an den Verstorbenen hat, so soll er es heute sagen, damit es bekannt werde! Wenn jemand es nicht heute angibt, sondern an einem anderen Tage kommt, so ist es Trug!

---

[1] mit denen der Familie, daheim; man „bringt sie heim".

[2] Gewöhnlich wohl der älteste Bruder des Verstorbenen und die älteste Schwester der Verstorbenen. Durch die „Reibung des Zeuges", die wohl eine Waschung vorstellen soll, wird die Habe des Toten von den Lebenden in Besitz genommen.

Sein Zeug soll gerieben werden, wie das dieses Menschen!" Ist ein Gläubiger vorhanden, so erklärt er etwa: „Der Mann hat ein Stück Kleinvieh von mir!" — Einer Frau, die keine Töchter hat, wird nicht das Zeug gerieben[1], ebensowenig einem Mann, der keine Söhne hat. Wenn aber jemand stirbt, ohne daß sein Zeug gerieben wird, so wird er böse werden.

Ist das Zeug gerieben, so wird das „Bier der Spuckung" *(wari woputša)* bereitet. Ein Alter aus der Verwandtschaft schöpft mit einem Schöpflöffel, stellt sich aufrecht, nimmt einen Schluck in den Mund und spuckt es um sich[2]; die Kinder des Verstorbenen sind dabei gegenwärtig. Das Bier, welches im Troge übrigbleibt (nachdem alle gespuckt haben), wird nur von einem genossen, der keinen Vater mehr hat. Nur einem Manne wird die Spuckung dargebracht.

(Die Schlachtung eines Stückes Kleinvieh zur Begleitung des Geistes zu der übrigen im Geisterreich versammelten Familiengenossenschaft.) An einem nahen Tage wird dann ein Stück Kleinvieh geschlachtet, um ihn (den Verstorbenen) mit der Sippe zu vereinigen. Bevor das Stück Vieh zu seiner Aufnahme dort geschlachtet ist, muß er für sich allein weilen. Die anderen Geister sprechen zu ihm: Du kannst nicht bei uns bleiben, wenn du nicht mit uns vereinigt bist. Wenn er nicht vereinigt wird, so macht er seinen Nachkommen hier auf Erden Pein.

Die Ausgrabung und Beisetzung

Wenn ein Jahr verflossen ist, so wird der Mensch ausgegraben. Die Knochen werden in einem Gehege von Drazänen niedergelegt. Der Schädel wird, getrennt davon, ebenfalls in einem Gehege von Drazänen beigesetzt, in einem Tontopf ge-

---

[1] Das bewegliche Eigentum der Frau wird von den Töchtern geerbt.

[2] Förmliches, feierliches Spucken ist Zeichen der Huldigung. Die obige Zeremonie ist wahrscheinlich zu deuten als feierliche Verabschiedung des Toten.

borgen. In der Grube wird sorgfältige Nachschau gehalten, damit auch nicht ein Knöchelchen zurückbleibe. Ein Mensch, der nicht ausgegraben würde, würde ein sehr böser und tückischer Geist werden. Warum? Wenn er nicht ausgegraben wird, so muß er dort bei den Geistern an einen Ort gebannt sitzen bleiben und kann nicht hin und her wandeln; dann wird er von Zorn erfüllt, weil er eben keine Bewegungsfreiheit hat. Ein solcher kann durch kein Mittel besänftigt werden. Betreffs derer aber, die in der Ferne gestorben sind, von denen aber ungefähr bekannt ist, in welcher Gegend sie gestorben sind, gilt: Weiß man nicht die bestimmte Stelle (wo der Tote liegt, kann man daher nicht zu seinem Schädel gelangen), so hebt man einen Stein auf in dem betreffenden Lande und bringt ihn nach Hause. Das ist gleichsam sein Schädel. Unterläßt man aber das, so wird der Tote zum Verhängnis und spricht: Warum wollt ihr mich nicht suchen, daß ihr mich nach Hause bringt?

Der Ort, wo die Schädel beigesetzt sind, muß jedes Jahr beharkt und hergerichtet werden. Das nennt man das Umgraben der Opferstätten. Die Leute beharken dort im Monat *Mḍemo* und gießen dabei Mehl (Bier) aus auf die Erde.[1]

Der Fluch der Sterbenden

Stirbt jemand durch Verschuldung eines anderen Menschen (d. h. Familienmitgliedes), oder hat er (von einem solchen) Pein erduldet oder ihm einer gefehlt, der mit ihm Mitleid gehabt hätte, so spricht er beim Herannahen des Todes den Fluch

[1] Die Leute beglückwünschen dabei die Toten, wie sich untereinander, zum neuen Jahre, d. h. zur neuen Ackerperiode. Der erste Monat des Dschaggajahres heißt *Mḍemo* = Ackermonat (*ḍema* = ackern). Die Jahreswende ist die Zeit des Frühlingsäquinoktiums, das die große Regenzeit bringt. Man begeht sie durch große Festlichkeiten und gedenkt dabei auch der Toten, deren Wohlwollen für die neuen Ackerfrüchte wichtig ist. Das ist die einzige regelmäßige Institution des Geisterdienstes.

aus und sagt: „Wenn ich einmal bei den Geistern bin, so werdet ihr sehen, was ich euch antun werde. Nur mit einem Leopardenschwanz kann man mich begütigen.“ Oder: „Nur mit Elefantenmilch kann man meinen Zorn stillen.“[1] Einen solchen Geist kann man mit keinem Mittel erbitten, er wird seine Angehörigen vertilgen. Manche suchen dann aber einen Medizinmann; der entfernt einen Zahn aus dem Schädel jenes Menschen, der den Fluch gesprochen, und bindet ihn zusammen mit einem Zaubermittel. Nach erfolgter „Bindung“ vermag dann der Geist nicht mehr zu töten. Stirbt aber ein solcher an einem Ort, ohne daß man weiß, wohin er verschwunden ist, dann kann man ihn nicht mehr „binden“.

Bei allen Geistern ist der letzte Fluch das Schrecklichste. Der Fluch der Schwester aber ist der schlimmste, er hat die Eigenschaft zu wüten.

Hast du jemand in der Familie, der z. B. mit Aussatz[2] behaftet ist, so nimmst du dich ihm gegenüber sehr in acht, damit er dir nicht nach seinem Tode den Aussatz anhängt. Dieser Umstand ist es, der die Dschagga hauptsächlich veranlaßt, ihre Familienangehörigen zu lieben.

[B erzählt, wie schon bei Leibesleben die Verletzung der Familienbande unheilvoll sei: Wenn dein Vater, Mutter, Bruder, Oheim unwillig sind bei Leibesleben, wenn sie über dich aufgebracht sind und dir zürnen, so werden auch jene, die bereits verstorben sind, unwillig und du mußt unheilvolle Dinge erfahren. Hat daher jemand mit diesen Streit, so beeilt er sich mit der Versöhnung und bringt auch Bier dar, um damit zu den Geistern zu beten, zum Zeichen, daß der Streit beendet sei. — Auch wenn jemand mit seiner Frau Streit hat und er,

[1] Das soll heißen: Ich bin auf keine Weise zu versöhnen. Leopardenschwanz und Elefantenmilch sind Dinge, von denen eines so unmöglich zu erlangen ist, wie das andere.

[2] Die echte *lepra* kommt am Berge vor; unter dem Wort *saka* werden aber auch bösartige Ausschläge zusammengefaßt.

der Mann, übergibt sie den Geistern[1], so suchen sie beide, wenn etwa die Frau später erkrankt, zwei Stücke Kleinvieh, eines für die Frau und eines für den Mann, und beten damit zu den Geistern. Das nennt man Verfehlungsopfer (?). Nach der Opferung bringt die Frau Bier herbei und spendet es dem Mann, damit sein Sinn freundlicher werde. Geraten sie über etwas Kleines oder Großes in Streit, so bringen sie es bald zum Austrag, indem sie meinen: Wenn sie miteinander erzürnt blieben und Kinder erzeugten, so würden diese sterben, wegen ihrer gegenseitigen Feindschaft. Oder, wenn der Mann seine Frau geschlagen hat, und diese nachher zurückkommt, so schneidet er einer Ziege ein Ohr ab und sie stecken einander die *šitšonu* an; damit machen sie den Zorn wieder gut, den sie gegeneinander hegten. Darauf kocht die Frau dann Essen für den Mann und dieser ißt davon. Bevor er nicht der Ziege das Ohr abgeschnitten hat, kann sie für den Mann weder kochen, noch mit ihm essen. — Wenn es aber ein ganz großer Streit ist, der eine Trennung beider verursacht hat: die Frau infolgedessen wieder zu den Ihrigen gegangen ist und dort eine lange Zeit, etwa ein Jahr zugebracht hat, mit einem Kind, so gibt ihr der Vater, wenn sie später wieder nach Hause, zu ihrem Gatten, zurückkehren will, ein Stück Kleinvieh, dem ein zweites von dem Mann zugesellt wird, zum Opfer. Dies Stück Kleinvieh heißt: Die Ziege der Wiedereröffnung der Türe, da sie eben für lange Zeit von ihrem Mann getrennt war und sein Haus leer gelassen hatte. — Oder der Mann schlägt etwa die Frau und die Frau verletzt ihn durch einen Biß, so ist das eine schwerwiegende Streitsache. Wenn nämlich bei den Dschagga ein Weib einem Mann eine blutende Verletzung beibringt, so ist das etwas sehr Ernstes. Vor ihrem Vater (oder Bruder) wird die Streitsache zum Austrag gebracht. Die Frau bringt dann

[1] Siehe über das *idambika warumu* oben S. 163. Die Formel der Verwünschung lautet einfach: Ich übergebe dich den Geistern.

eine Ziege, um die Verletzung gut zu machen, die sie dem Mann beigebracht hat.

Bei diesem ihrem Tun leitet die Leute der Gedanke: die Geister sind in gleicher Weise darüber erzürnt. Wenn eine Person, die über dir (*mnene* = älter, größer) ist, in Gedanken deinetwegen murrt, weil du dich gegen sie vergangen hast, so werden die Geister für sie mit böse und es kann für dich Unheil entstehen aus dem Zorne der Person, die über dir ist. So heißt es eben, daß der Mann über der Frau sei. Wenn er aufgebracht ist, so entsteht für die Frau Unheil aus dem Zorne des Gatten. Auch über Sohn und Tochter hat er (der Mann) Macht und kann sie den Geistern übergeben, wenn sie ihm ungehorsam sind. — Oder, wenn die Mutter böse ist über (das Kind), so sind auch die Geister böse. — Auch die Mutter des Gatten und die Frau dürfen keinen Streit miteinander bekommen. Es gebührt der Frau, ihrer Schwiegermutter Ehrfurcht zu erweisen, so daß sie einander nicht feind werden, sonst könnte der Frau etwas zustoßen, wegen der Schwiegermutter. Auch dem Schwiegervater darf sie keine bösen Worte geben, sondern muß ihn ehren. In dieser Weise übt jemand Aufsicht über sein Haus. Erhebt sich ein Streit zwischen der Mutter des Gatten und der jungen Frau des Sohnes, so suchen sie eine Ziege, spucken dieser beide Speichel auf den Kopf und sagen dabei, daß sie des, was sie einander angetan hätten, einander nicht mehr gedenken wollten. In gleicher Weise solle der Sinn der Geister sich erheitern, weil Schwiegermutter und Schwiegertochter sich wieder gut wären; die Schwiegertochter erklärt dabei, daß sie nicht mehr so handeln wolle. Zu ihrem Gebete gießen sie wohl auch nur Milch, Bier oder in Wasser aufgelösten Honig aus auf den Boden, zur Gabe an die Geister.|

Andere Geister, die den Menschen verderben können

Abgesehen von den Geistern der Familienmitglieder ist es der Geist des Blutbruders, der Gaben von dir heischt. Hast

du mit jemand einen Blutbund geschlossen und die Blutbrüderschaft übertreten, so wird er dir zum Verhängnis.

Ein anderer ist der (einstige) Besitzer des Pflanzungsgrundstückes, das du bewohnst, ohne es von deinem Vater ererbt zu haben. Er will seinen Anteil haben an den Feldfrüchten, die du darauf baust.

Wenn du eine Pflanzung bewohnst, auf der der Fluch eines der Ahnen der Sippe, die Besitzerin der Pflanzung war, lastet, so wird sie dir zum Verhängnis. Erzeugst du ein Kind, so stirbt es. Auch dein Vieh stirbt und dein Weib. Zuletzt bist nur du übrig.

4

(Urteil über den religiösen Wert des Geisterdienstes.) Vermag denn der Geisterdienst den Leuten Befriedigung zu gewähren? Das läßt sich schwer behaupten. Er vermag es ganz und gar nicht. Aus welchem Grund? — Doch das kann nur ein Christ verstehen. — Wie sollen sie denn Freude daran empfinden? Die Geister wollen immerzu Gaben haben; sie sind gierig und geben sich nicht zufrieden. Sie kennen keine Güte, auch Mitleid ist ihnen etwas Fremdes. Man richtet häufig durch Gaben begleitete Gebete an sie, aber sie wollen es nicht Wort haben, daß sie etwas erhalten hätten.[1] Deswegen sprechen viele: „O wenn mir doch jemand den Weg zu den Geistern zeigen wollte, so würde ich sie niedermachen mit dem Schwerte!

[1] Von der Mißgunst der Geister, auch gegeneinander, erzählt B ein bezeichnendes Beispiel: Wenn ein Kind geboren ist, so ruft der Vater die Sippe und schlachtet etwa zwei Rinder (natürlich nur der Wohlhabende). Bei der Geburt eines Mädchens schlachtet man ein männliches und ein weibliches Tier. Man sagt: Den Geistern, die einem Menschen ein Kind geschenkt haben, gebührt Dank. Die männlichen Geister sollen das männliche, die weiblichen das weibliche Tier essen. Schlachtet man aber zwei männliche Tiere und das Kind ist ein Mädchen, so nehmen die männlichen Geister den weiblichen das Fleisch mit Gewalt weg und diese gehen leer aus. Darüber werden sie erbost und das Kind wird möglicherweise krank und stirbt.

Warum spende ich ihnen immer aufs neue Gaben und sie wollen mir doch keine Linderung gewähren?“ Ja, man lästert die Geister sogar. Böse Dinge, die den Leuten begegnen, kommen nach ihrer Meinung von den Geistern her: „O was ist das für eine böse Sache! Sie ist so schlecht, wie die Geister!“ Wenn zu den Geistern für einen Kranken gebetet wird, so wird ja hier und da einer gesund. Aber oft machen sich die Leute arm mit den Geistern, ohne daß sie Linderung erfahren, so daß einige überhaupt an ihnen verzweifeln und nicht mehr öfter zum Wahrsager gehen, noch häufiger opfern mögen. Sie befinden sich aber gerade so, wie die anderen.

Wenn einer allen möglichen Geistern geopfert hat, ohne Linderung zu erfahren, so läßt er sie zuletzt und richtet seinen Blick zum Himmel.

Es gibt auch niemand, der zu den Geistern gehen wollte, um dort zu bleiben. Nur für dieses Leben betet man zu den Geistern und verläßt sich auf sie. (Man spricht:) „Jeder freue sich, solange er hier am Leben ist. Nach dem Tode gibt es nichts Gutes mehr. Bei den Geistern ist nichts Gutes“. Oder: „Wer mir zugehört, der soll mich heute lieben und mir etwas zum Genießen geben. Sterbe ich, so hat es ein Ende“. So pflegen die Leute zu sprechen.

II

Gott (*Ruwa*)

(Einleitende Bemerkungen über den Gottesglauben der Dschagga)

(Über dem ganzen Geisterdienst schwebend, aber ohne innere Verbindung mit ihm, kennen die Dschagga (eine Art göttliches Wesen. Teilen sie diesen Gedanken mit allen Bantustämmen, so nimmt er doch bei ihnen besondere Formen an. Den bei den Ostafrikanern häufigsten Gottesnamen: *Muungu*, *Mulungu* usw. — nach Bleek sind sämtliche Formen abzuleiten von dem Adjektiv *kulu* = alt; also etwa zu deuten = der

Uralte: bei den Südafrikanern findet sich für Gott auch: *Molimo*, was sehr wahrscheinlich mit *warumu* zusammenzubringen ist — haben die Dschagga nicht. Sie nennen Gott *Ruwa*[1], ein Wort das in der absoluten Form nur Sonne, in der lokativen aber Himmel bedeutet. Diesem Wort *Ruwa* fehlt das Präfix *m*, das im Bantu die Person bezeichnet (*Msuahili* = der Suahili; Plur.: *Wasuahili*). Die Dschagga sprechen in einem Atem ganz unbefangen von *Ruwa* als dem Tagesgestirn — *Ruwa* geht auf, *Ruwa* geht unter, *Ruwa* scheint sehr — und von *Ruwa* als göttlichem Wesen: *Ruwa* hat die Menschen erzeugt, usw. Bereitet das unserem Denken Schwierigkeiten, so bestehen solche für den Naturmenschen eben nicht; bei ihm waltet, wie beim Kinde, die Phantasie vor statt des Verstandes. Physikalische Kenntnisse hat er nicht; die Grenze des Übernatürlichen und Geheimnisvollen beginnt für ihn sehr bald; es ist ihm ganz natürlich, Dinge der Außenwelt, von denen starke Wirkungen auf ihn ausgehen, zu beseelen, in ihnen mächtige Wesen zu sehen. Aus der Beseelung des wunderbaren Tagesgestirns oder des mächtigen Himmelsdomes, der allgegenwärtig über dem Menschen sich wölbt mit seiner flimmernden Sternenpracht, von dem der Blitz herabzuckt, der Regen und Dürre sendet, wird ihre göttliche Verehrung zu erklären sein.

Natürlich ist dieser animistische Sonnen- oder Himmelsglaube eines Bantuvolkes nicht zu verwechseln mit echten Astralreligionen. Daran hindert schon der Umstand, daß die eigentliche Religion der Dschagga der Ahnendienst ist. Gott kann neben den Geistern nicht aufkommen; ein eigentlicher Kultus wird ihm nicht gewidmet; *Ruwa* droht oft zu einer bloßen Idee oder Ahnung sich zu verflüchtigen, die keine praktische Bedeutung mehr hat. Um so unerklärlicher wird es freilich, daß solch eine Idee, mit der man praktisch fast nichts anzufangen weiß, bei den Bantu sich findet.

[1] Es ist das Bantuwort für Sonne, das in anderen Dialekten vorkommt in den Formen: *Izuwa, jua* usw.

Nach dem Gesagten werden die Vorstellungen der Dschagga über *Ruwa* charakterisiert durch eine große Unbestimmtheit. Bei den Aussagen über *Ruwa* handelt es sich mehr um Gottessagen, oft sehr merkwürdiger Art, als um von allen geteilte Meinungen. Wie echte Sagen verändern sie sich im Munde jedes Erzählers. Die dichtende und gestaltende Phantasie des Volkes, aber auch die Anfänge des Denkens schaffen sich in diesen Vorstellungen über *Ruwa* mit ihren Ausdruck.

Allerdings gibt es gewisse allgemeine Züge, mit denen *Ruwa* ausgestattet wird. Aber sie ergeben eben schattenhafte Umrisse, kein Bild. So denkt man sich *Ruwa* als groß, ja ungeheuer. Ferner erscheint er oft neben den armseligen, immer fordernden Geistern als der reiche, milde Spender. Aber dabei bleibt er für den einzelnen doch ein unfaßbares Etwas; über seine Gestalt und Lebensweise macht man sich die wunderlichsten Vorstellungen. Vor allem ist seine Macht gegen die der Geister in keiner Weise abgegrenzt. Er zeigt sich auch nicht eifersüchtig darüber, daß man in der Regel die Geister statt seiner verehre. Würde man einen Dschagga fragen, wer größere Macht hätte, *Ruwa* oder die Geister, so würde er wohl *Ruwa* die größere Macht zuschreiben. Aber er handelt eben gerade umgekehrt.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, wenn es keinen festen Kreis von Wirkungen gibt, der eindeutig auf *Ruwa* zurückgeführt wird. Das einzige Gebiet, auf dem seine Macht nicht in Kollision tritt mit der der Geister, scheint, nach der übereinstimmenden Meinung der meisten, das Gebiet der atmosphärischen Wirkungen: Regen und Dürre, die Nahrungsmangel im Gefolge hat, kommen ja offensichtlich von oben herab. Wenn aber morgens und abends von manchem Dschagga um Schutz und Hut zu *Ruwa* gebetet wird, oder um Vieh, und dieser dadurch als Förderer des Lebens und Erhalter erscheint, so werden eben Bitten um Verlängerung des Lebens, um Güter, wie Vieh oder Nach-

kommenschaft, noch öfter an die Geister gerichtet. Selbst bei allgemeinen, das ganze Land berührenden Angelegenheiten, wie bei dem Gedeihen der Früchte des Feldes oder bei Seuchen, denkt man zunächst an die *warumu*, erst in zweiter Linie an *Ruwa*. Daß jene fortdauernd lebendig in das Geschick der Oberirdischen eingreifen, davon hat man ein sehr deutliches Bewußtsein, während der Einfluß von *Ruwa* dunkel und unbestimmt bleibt. Unter diesen Umständen ist auch die Tragweite der Sätze, die man gelegentlich hören kann: *Ruwa limohye wandu* = *Ruwa* ist der Erzeuger der Menschen, oder: *Ruwa* bestimmt dem Menschen die Grenzen des Lebens, eine geringe. Manche lassen die Menschen von selbst entstehen, manche denken an die *warumu*. Nur der Tod derer, die im natürlichen Alter sterben, scheint sich auf *Ruwa* zurückzuführen. Dagegen das Ableben derer, die in früheren Jahren sterben, haben entweder Zauberei oder die *warumu* verschuldet. Ein Moschimann sagte mir einmal: Indem die Geister die Menschen töten, stehlen sie dieselben dem *Ruwa*. Charakteristisch für den Begriff von *Ruwa* ist es, daß man in gewissen Ausnahmefällen auf ihn zurückgreift. Von einem solchen, der auf unerklärliche oder plötzliche Weise, etwa durch einen Unfall oder durch ein wildes Tier, ums Leben gekommen ist, hört man den Ausdruck: *ni Ruwa lyake lyambāha* = sein *Ruwa* hat ihn getötet. Krüppel darf man nicht verlachen, *Ruwa* hat sie so gemacht. Wenn eine allgemeine Hungersnot ins Land kommt, so heißt es: *Ruwa lyatša* = *Ruwa* kommt. Ein ganz ohne Anhang dastehender, schutzloser Mensch heißt: *mndu o Ruwa* = einer, der *Ruwa* zugehört, der sich auf *Ruwa* verlassen muß. In Moschi wendet man sich bei einem Kranken dann an *Ruwa*, wenn alle Geisteropfer nichts fruchten. Das an den oben angeführten Ausdrücken Bezeichnende ist nun dies, daß, wie man finden wird, in ihnen *Ruwa* sich ersetzen läßt durch: Schickung, Schicksal; *mndu o Ruwa* = einer, der sich auf sein gutes Glück verlassen muß.

Wir können dazu schreiten, das Resultat unserer kurzen Untersuchung zu ziehen. Wir sehen aus allem, daß die Dschagga mit dem Begriff *Ruwa* sehr undeutliche Vorstellungen verbinden. Hinter der scharfumrissenen Realität der Geister, deren Art das Spiegelbild des Dschagga selbst ist, und an die für ihn fast ausschließlich Segen oder Unheil geknüpft ist, tritt *Ruwa* zurück. Er ist eine unbestimmte und unfaßbare Größe, von der im letzten Grunde abhängig zu sein man freilich das dunkle Gefühl hat. Man darf vielleicht *Ruwa* deuten als die in der Sonne oder im Himmel verkörperte schaffende oder vernichtende Naturmacht, die als Einzelwesen vorgestellt wird.

Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß auf den Gottesglauben der Dschagga fremde Einflüsse eingewirkt haben. Gott in dem Tagesgestirn oder im Himmelsgewölbe zu sehen, scheint keine genuine Bantuvorstellung zu sein. Wohl aber sind die Masai Himmelsanbeter. Die Dschagga haben auch sonst manches von den Masai angenommen, zum Teil sich mit ihnen gemischt. Dafür, daß die Gleichung: Gott = Himmel von den Masai stammen könnte, ist noch der besondere Umstand ins Gewicht fallend, daß die Dschagga auch den Gottesnamen der Masai: *ngai* kennen und anwenden. Auch mohammedanischer Einfluß ist nicht ganz unmöglich. Es ist historisch sicher, daß im Osten des Kilimandjaro Zuzug von der mohammedanischen Küste her stattgefunden hat. Endlich mögen wohl auch bereits von der christlichen Predigt die Gottesvorstellungen in gewisser, unbewußter Weise tangiert worden sein.)

Wenn die Leute oftmals zu den Geistern gebetet haben, ohne Frieden und Freude zu finden, wenden sie sich zum Himmel, zu *Ruwa*, dem Erzeuger der Menschen. Denn sie sprechen: Der Erzeuger der Menschen ist Gott, der im Himmel ist; von den Geistern sagen sie das nicht. Vielleicht gibt es aber doch einige, die das von den Geistern denken. Aber die meisten schreiben es Gott zu.

Von Gott haben sie keine deutlichen Vorstellungen, sondern sie machen sich über ihn verschiedene Gedanken. Daß sie sich solche verschiedene Gedanken über Gott machen, erkennt man daran: 1. Am Tag sagt man wohl: Dem *Ruwa*, der hier am Himmel wandelt, verdanken wir die Rettung dieses Menschen. So sagt man also, wenn man die Sonne am Himmel sieht. 2. Nachts stellt sich einer wohl in den Hof, sieht direkt himmelwärts und spricht: *Ruwa*, Häuptling, Heil dir! Du hast mich den Tag (gut) verbringen lassen, laß mich auch die Nacht (gut) verbringen! — Auch am Morgen sehen viele in derselben Weise gen Himmel, nach dessen Mitte, also nicht gerade nach der Stelle, wo die Sonne aufgeht.[1] Sie sprechen dabei: Dank sei dir, *Ruwa*, Herr, du hast mich in der Nacht beschirmt! Beliebe mich auch tagsüber zu schirmen und laß es mir nicht fehlen an etwas zum Sattwerden, Häuptling! — Dabei werfen sie Speichel aus (himmelwärts).

Es scheint, daß sie bei *Ruwa* zwar auch an die Sonne, aber mehr an den Himmel im ganzen denken. Wenn man geradezu glauben würde, daß die Sonne *Ruwa* sei, da würde doch der, der in der Nacht (zu *Ruwa*) betet, nach unten blicken, weil man glaubt, daß die Sonne nächtlicherweise sich unter der Erde (herumwandelnd) befinde. Auch abends würde er sich dahin wenden, wo sie untergeht. Aber so machen sie es keineswegs. Der Grund, weswegen sie an die Sonne denken, ist der: sie wissen, daß die Sonne etwas sehr Großes ist, das einen wunderbaren Glanz hat. Sie kann auch wandeln bei Tag und bei Nacht, ohne Ruh und Rast. Es gibt aber niemand, der dir angeben könnte, warum sie so herumwandele, ob es sei, um zu wachen, oder aus welchem anderen Grunde. Sie glauben auch, daß sie an Gestalt dem Menschen gleiche. Auch rede sie wie ein Mensch und esse, und zwar Gras. Sie habe

[1] Der Erzähler meint, sie wendeten sich bei ihren Gebeten an *Ruwa* fast mehr an den ganzen Himmel, als an die Sonne im besonderen.

sich auch ein Gehöft errichtet: wenn sie im Zenit steht, so sei sie in ihrem Gehöft angekommen. Der Mond aber sei die Frau des *Ruwa* und die Sterne seien die Rinder des *Ruwa*.

Die Geister sind veränderlich: sie gehen an den Geisterort, später steigen sie hinab nach Kilengetšeny und endlich verwandeln sie sich in Tiere. Aber *Ruwa* bleibt immer wie er ist, nur streift er eben umher. Was dir *Ruwa* bestimmt hat, das trifft dich auch. Die Geister sind tückisch, *Ruwa* aber ist herrlich und macht die Menschen groß. Wenn Ruwa erzürnt ist, dann sterben alle Länder aus. *Ruwa* kennt Mitleid. Wenn es *Ruwa* beliebt, einen Menschen gern zu haben, so wird er groß. Ein kleiner Mensch, der verachtet ist und von den anderen geplagt wird, wird später groß und vornehm werden. Wenn *Ruwa* will, so kommt Regen. *Ruwa* aber hat einen Medizinmann bestellt zur Aufsicht über den Regen. Auch der Donner ist etwas von *Ruwa* Gesetztes. Blicke ja nicht unverwandt gen Himmel, sonst wirst du „die Kälber Gottes" sehen! An manchen Jahren sieht man in der Nacht (am Himmel) etwas wie eine Schlange, das sich bewegt (ein Meteor), das ist ein „Kalb des *Ruwa*". Wenn das jemand sieht, so bedeutet das Schlimmes, vielleicht den Tod. Ein anderes ist ein Komet. Das ist ein Zeichen von *Ruwa*. Wenn es erscheint, so will *Ruwa* die Menschen schlagen.

Gebete an *Ruwa*

An *Ruwa* richtet man nicht so oft Gebete, wie an die Geister. Man betet zu *Ruwa* dann, wenn man die Geister ohne Erfolg angebetet hat.[1] Hat man den Geistern viele Tage hindurch Opfer dargebracht, der Kranke gesundet aber nicht, dann sagt man (wohl): „Jetzt hilft alles nichts mehr. Niemand soll fernerhin zum Wahrsager gehen! Die jetzt zu schlachtende Ziege diene als Opfer für *Ruwa*!" Die Ziege wird dann

[1] Man darf darin doch vielleicht eine Ahnung sehen, daß von *Ruwa* im letzten Grunde auch die Geister abhängig seien.

herbeigeschafft, wenn die Sonne im Zenit steht. Man bringt sie in den Hof, spuckt (indem man sie mit den Händen hält) ihr auf den Kopf und spricht: „Hier ist die Ziege, *Ruwa*, mein Häuptling. Du allein weißt, wie du mit diesem Menschen verfahren wirst, als ob du ihn gleichsam von neuem erzeugest.“ Die Ziege wird dann weggenommen, hinter das Haus gebracht und geschlachtet. Das Fleisch verzehren sie selbst. *Ruwa* erhält nur die Seele.[1]

Wenn man in den Krieg geht, so finden Opfer an die Geister statt, aber auch an *Ruwa*: „*Ruwa*, mein Häuptling, mögest du mich an die Hand nehmen und sicher führen! Gewähre mir auch ein Rind, Häuptling, damit ich dir mit ihm ein Opfer bringe.“ — Kehrt der Kriegszug mit Beutevieh zurück, so opfert und dankt man das einemal den Geistern, das anderemal *Ruwa* (indem man dabei spricht): „Bleibe gesund, *Ruwa*[2], mein Häuptling, du hast mich wohlbehalten zurückgebracht, so daß ich nach Hause gelangte! Hier ist eine Ziege, Reicher, mögest du mir später eine andere verleihen!“

Der Mond heißt die Frau des *Ruwa*, weil sie an Gestalt der Sonne gleicht und auch den Weg geht, den die Sonne wandelt. Der Mond ist kleiner, als der Gatte. Er waltet in der Nacht[3], des Tags über aber der Gatte. Auch sein Licht ist kleiner.

An den Mond richtet man weder Gebete, noch Lobpreisungen.[4] Nur bei kleinen Kindern findet sich folgender

[1] Solche Opfer an *Ruwa* sind selten.

[2] Gesundheit wünscht der Dschagga zum Abschied, zum Dank und zur Huldigung.

[3] Wenn die Sonne sich zum Untergange neigt, dann heißt es: *Ruwa lyanengya mka ngawo* = *Ruwa* übergibt seiner Frau den Schild. Bis zum Morgen soll sie dann walten.

[4] Im Leipziger Ev.-Luth.-Missionsblatt erzählt Missionar Gutmann Beispiele von Mondverehrung aus den westlichen Dschaggalandschaften (Jahrg. 1909, S. 17): „Der Tag, an welchem die schmale, feine Mondsichel zum ersten Male wieder am westlichen Horizont sichtbar wird, ist besonders glückbringend. An ihm muß man daher sein Gebet an den Mond tun. Wer das tun will, stellt sich an diesem Abend auf einen

Brauch. Beim erstmaligen Erscheinen der neuen Mondsichel rufen sie aus: „Mond, ich habe dich wahrgenommen! Das Rind des Vaters möge ein Kuhkalb werfen, damit ich Milch zu trinken bekomme; das Rind des Oheims aber möge ein Ochsenkalb werfen, damit ich vom Fleischanteil zu essen bekomme.“ — Der „Fleischanteil“ ist das Fleisch, das die verheiratete Schwester und der Schwestersohn vom Bruder bzw. Oheim erhält und der in der Hüfte besteht. — Aber sie sprechen nur so beim Erscheinen der Mondsichel; es bedeutet kein Gebet, sondern es sind nur Worte.

Oder, wenn die Mondsichel sich so neigt, daß sie gebeugt ist, indem das eine Ende in schiefer, nach abwärts gewendeter Stellung sich befindet, so kommt Hungersnot hieher in die Pflanzungen. Indem man aber so sagt, schreibt man die Herkunft nicht dem Mond zu, sondern *Ruwa*.

Die Sterne sind die „Rinder des *Ruwa*“. Ob er sie aber auch schlachtet, darüber weiß niemand Bescheid. Sterne, die von den Leuten in ihrem Gang beobachtet werden, sind die Venus und die Plejaden.

Es gibt zwei Venussterne, einen kleinen und einen großen.[1] In früheren Zeiten, nahe 1895, da fürchteten sich manche Leute, die eben nicht wissen, daß die Venussterne umherwandeln und sich trennen und daß der eine am Morgen sichtbar ist, vor Anfang der Morgenröte, und der andere am Abend sich zeigt an dem Ort, wo die Sonne untergegangen ist. Als sie das wahrnahmen, daß die Venus am Morgen nicht

---

Hügel, spuckt dem Mond viermal entgegen, wobei er ausdrücklich bis vier zählt und betet dann: „Mein Mond, gib mir Frieden, gib mir Speise, halte alle Händel von mir fern!“ Ein charakteristisches Rachegebet an den Mond lautet: „Mond ich bitte dich, brich ihm Hals und Nacken.“ — Vielleicht sind es Frauen, die sich in solcher Weise an das „Weib des *Ruwa*“ wenden.

[1] Obwohl der Moschimann den Morgenstern und den Abendstern mit demselben Worte bezeichnet, so ist ihm doch unbekannt, daß es ein Stern sei.

mehr schien, da fürchteten sie sich — sie waren der Meinung, daß die Venus alle Morgen gesehen werde — und glaubten, es würde vielleicht ein unheilvolles Ereignis eintreten, vielleicht würde ein König von einem anderen aus seinem Wohnsitz vertrieben werden. — Auch den Lauf der Plejaden pflegte man in früheren Zeiten zu betrachten. Aber jetzt sind derlei Dinge bei vielen in Vergessenheit geraten.

III

Andere Stücke aus dem Glauben der Dschagga

Die Medizinmänner

(Vorbemerkungen über das Zauberwesen bei den Dschagga. Neben dem Geisterdienst nimmt der Zauberglaube einen breiten Raum ein im religiösen Meinen und Handeln des Volkes. Allerdings ist dieser Zauberglaube und -brauch im engeren Sinn nicht zur Religion der Dschagga zu rechnen; er ist unterreligiös; mit dem Geister- oder Gottesglauben hat er nichts zu tun. Er beruht auf der Überzeugung, daß bestimmte sinnenfällige Dinge durch Beschwörungen, die in der Regel mit einer Handlung (Manipulation) verknüpft sind — bei den Dschagga spielt das Bespucken eine große Rolle —, Sitz nützlicher oder schädlicher Kräfte magischer Art werden können. Gewiß darf man da unterirdische Verbindungskanäle mit dem Fetischismus annehmen. Aber von Fetischismus selbst ist hier besser nicht zu sprechen. Jene Zauberkräfte werden von unseren Ostafrikanern durchaus als dingliche behandelt. Sie werden nirgends Objekte kultischen Handelns bei ihnen.

Der Dschagga unterscheidet prinzipiell zwischen Heil-, bzw. Schutzzauberei, die von öffentlich dafür bekannten Personen, den *wahanga* oder Medizinmännern, berufsmäßig ausgeübt und honoriert wird und zwischen der bösen, verderblichen Zauberei, die er *wusavi* (v = w) nennt. Sie gilt als ein Verbrechen, da sie den Menschen an Leib und Leben

schadet, und geht im Geheimen im Schwange, sei es, daß sie in bestimmten Familien sich forterbt, oder von einzelnen gelegentlich ausgeübt wird. Es kann natürlich vorkommen, daß ein Medizinmann sich auch auf verderbliche Zauberei versteht, was er aber selbstverständlich streng geheim hält.

Die genannten Medizinmänner nun, die ihr Handwerk nur nebenbei, nicht als einzige Beschäftigung betreiben, weil sie in der Regel dafür nur gering honoriert werden, haben mannigfaltige Tätigkeiten, die sich häufig auch auf verschiedene Personen verteilen. Da gibt es *walaša*, deren Aufgabe ist, den Verkehr zwischen den Geistern und ihren lebenden Familienangehörigen zu vermitteln, *ilaša* = die Geister befragen durch eine Art Los. Einer, der zur Zunft der *walaša* gehen will, verschwindet plötzlich vorher auf wenige Tage; es heißt dann, die Geister hätten ihn zu sich geholt, um ihm Offenbarungen zu geben. Oder er gibt an, im Traum von ihnen entführt worden zu sein.

Eine andere Tätigkeit der *wahanga* ist das *itamana* = besprechen. Sie besprechen die Krankheit, dabei verabreichen sie wohl auch Medizin[1], die sie ebenfalls besprechen; die Medizinmänner kennen eine Reihe medizinischer Pflanzen. Oder sie fabrizieren Schutzzauber, z. B. Amulette. Weiter gibt es *wahanga*, deren Tätigkeit darin besteht, solche, die durch schlimmen Zauber geschädigt worden sind, zu entzaubern. Ist jemand ein Fremdkörper, Holzkohlen, Erde oder ein kleiner Knochen, in das Fleisch hineingehext worden, so machen sie Einschnitte an der betreffenden Stelle — das nennt man: *isara* = einschneiden — und saugen (angeblich) mit dem Blut

[1] Man darf nicht glauben, daß die Naturvölker ganz ohne medizinische Kenntnisse seien. Vor etwa zehn Jahren war ein Sudanese der Schutztruppe in Moschi erblindet. Der Arzt der Militärstation behandelte ihn lange ohne Erfolg. Ohne Vorwissen des Arztes begab er sich dann in Behandlung eines heidnischen Mnyamuezimannes, der damals auf der Missionsstation Moschi arbeitete. Nach einigen Tagen kam er sehend dann zurück zum größten Erstaunen aller Europäer der Militärstation.

das Corpus delicti aus dem Körper; sie bringen dasselbe, es aus dem Munde hervorziehend, nachher zum Vorschein. Der sinnenfällige Gegenstand, der Leib und Leben eines Menschen bedrohte, könne aber auch von ihm entfernt sein. Der böse Zauberer nimmt bestimmte Dinge, die mit Leben und Leib des Menschen oder Viehes zusammenhängen, z. B. Haare, Fingernägel, heimlich weg — die Dschagga nennen das: *iwuta tifo* = eine Spur nehmen —, und verbirgt sie unter Verschwörungsformeln und Flüchen an einem unbekannten Ort. Dann gehen gegen Leib und Leben dessen, mit dem jenes Ding in Verbindung gestanden hat, unheilvolle Folgen aus. Da ist es denn Aufgabe des Medizinmannes, herauszubringen, wo der böse Zauber verborgen liegt. Dies nennt man *ikutwo*. Dabei spielen Rauch und Gnuschwanz eine Rolle. — Umgekehrt kann der *mhanga* seinerseits ein Übel oder eine Krankheit „binden" (*ifunga*), eben dadurch, daß er einen Stoffteil aus dem kranken Körper fortbringt und irgendwo unterbringt.)

Da aus ihrem Glauben an die Geister und an *Ruwa* den Leuten kein wahrer Segen und kein Friede kommt, so haben sie nichts, worauf sie vertrauen können. So suchen sie denn die Medizinmänner auf, die im Besitz von Heil- und Schutzzaubermitteln sind, die auch Amulette zu verfertigen verstehen zum Schutze ihres Lebens und zur „Bindung" (Unschädlichmachung, Abhaltung) von Dingen verschiedener Art.

Wenn jemand erkrankt, so gibt er sich nicht zufrieden mit Orakeln und Opfern, sondern er bemüht sich in vielerlei Weise. Er ruft einen Medizinmann, der zu besprechen versteht, und dieser bespricht ihn. Was ist nun ein solcher, der zu besprechen versteht, für ein Mensch? Er hat Zaubermittel, die die Krankheit „beschwichtigen" (*yolora* abkühlen) und andere, er weiß auch den Ort, wo eine schlimme Zauberei hinversteckt worden ist. Es heißt aber auch, daß ein Medizinmann, der Besprecher ist, auch imstande sei, einen Menschen zu behexen (mit schlimmer Zauberei), so daß er sterbe. — Er

ist auch im Besitz von einer Wurzel *ndalaho* (von sehr starkem Geruch) und vieler Arzneien oder eines Gnuschwanzes. Alle diese Dinge hat er von einem anderen Medizinmann erstanden, der vor ihm tätig war. Im Begriff, einen Kranken zu besprechen, kaut der die Wurzel *ndalaho*, so daß der gute Geruch spürbar wird, und nimmt etwas Wasser in den Mund. Dies getan, so faßt er, falls der Patient etwa an Kopfweh leidet, dessen Kopf mit beiden Händen und spricht: *pya — pya — pyiño* werde kühl wie der Baumschliefer und das *mēnde*![1] Weiter zählt er auf (mit dumpfer, murmelnder Stimme) Namen von Bergen und Flüssen, die er kennt. Ist er fertig mit dem Besprechen, so knackt er mit den Fingergelenken oder er sucht ein Orakel mit dem Blatt einer Drazäne und gibt dir an, daß du den Geistern Bier spenden sollest oder etwas anderes. Ein großer Medizinmann ist auch im Besitze von guten Arzneien; die holt er hervor, bespricht sie und gibt sie dir. Die Arznei heilt dich dann im Verein mit der Besprechung.

Zu einem Verrückten *(msuko)*[2] wird ein Medizinmann gerufen. Er kommt und entfernt einem verschiedene Dinge aus dem Leibe (die hineingehext worden sind und den Wahnsinn verursacht haben), als da sind: eine Feder, Fingernägel. Er bespricht und bindet sie in ein Bündelchen, das dann an einem Orte verborgen wird, der zwar den Angehörigen des Verrückten bekannt ist, diesem selbst aber nicht. Das nennt man „Binden des Wahnsinns". Zuvor schlachtet man ihm (dem Medizinmann)

[1] Der Baumschliefer *(dendrohyrax)*, ein murmeltierartiger Nager, der im Gürtelwald des Berges lebt, ist den Dschagga heilig; sein Blut dient den Zwecken des *yolora*, der Beschwichtigung schädlicher Mächte. Auch das *mēnde* genannte Tier ist heilig; ich kann es nicht identifizieren.

[2] Man darf nicht glauben, daß die „Naturvölker" frei wären von Störungen des Nervensystems. Temporärer Wahnsinn scheint bei den Dschagga nicht ganz selten zu sein. Die Sache bedürfte der Untersuchung. Es ist nicht unmöglich, daß es sich in manchen Fällen um eine Autosuggestion handelte.

ein Stück Kleinvieh. Wird der Verrückte gesund, so erhält er ein Rind.

Auch der Aussatz wird „gebunden“.[1] Der Medizinmann gibt dem Kranken Arznei und saugt den Eiter mit seinem Munde aus der kranken Stelle. Manche tun den Eiter in eine Kürbisflasche, in der sich Milch befindet, die wird dann auf den Markt getragen und dort (unter die Marktprodukte) hineingeschmuggelt. Deswegen mögen viele Wohlhabendere keine Milch vom Markte. Hat etwa die Arznei den Aussätzigen gesund gemacht, so heißt es, der Medizinmann habe den Aussatz „gebunden“.

Einer schwangeren Frau wird eine Schnur besprochen vom Medizinmann, die sie sich anlegt, um keine Fehlgeburt zu haben.

Jeder Mensch aber wünscht ein Amulett *(mbingu)* oder ein „Hölzchen“, das eingekerbt ist in der Mitte. Es ist besprochen. In der Mitte hat es ein Loch, so daß es, unter den Perlen an einer Schnur aufgereiht, am Halse getragen werden kann. Die Amulette und „Hölzchen“ bilden ein Schutzmittel für den Menschen, daß er nicht behext, von keinem wilden Tier gefressen werde, daß man ihn gern habe, usw. Wenn du mehrere Amulette anhast und dich etwa anschickst, Bier zu trinken, so tröpfelst du zuerst etwas Bier auf das Amulett.[2] Wenn etwa ein böser Zauber darin ist, so kann er dich nicht mehr behexen. Manchmal erhält man auch ein Amulett, das man verschluckt und das im Leibe bleibt. Wird einem dann etwas zum Genusse gereicht, das Zauberei enthält, so erbricht man das Genossene wieder. Den Häuptlingen wird eine Baumschlange besprochen, die sie verschlucken und die in ihrem Leibe lebendig bleibt. Kein Mensch kann ihn dann mehr behexen. Bei seinem Tode kommt dann die Schlange von selbst wieder hervor.

---

[1] Es wird sich wohl hier nicht um die echte Lepra, sondern um einen aussatzähnlichen Ausschlag oder langwierige Geschwüre handeln

[2] Auf andere Amulette wird im Augenblick der Gefahr gespuckt.

Oder wenn dir Holzkohle oder ein Knochen von irgendeinem Lebewesen in den Leib gehext worden sind, so rufst du den Medizinmann, und er kommt, dir einen Einschnitt zu machen. Zuerst steckt er ein Feuer an mittels des Feuerquirls und Feuerbrettchens; an dessen Rauch riecht er und erkennt so, an welcher Stelle du behext bist. Dann macht er einen Einschnitt und bringt mit seinen Backen die Kohle hervor.

Oder es gibt böse Zauberer, die von deinem Leibe dir eine „Schur" nehmen, Haar oder etwas anderes, infolgedessen du erkrankst und hinschwindest, bis du endlich stirbst. Von der Frau wird Menstrualblut genommen und sie ist dann nicht imstande, ein Kind zur Welt zu bringen. Auch Milch von den Kühen wird fortgenommen und in einer Baumhöhle verborgen, oder der böse Zauberer wirft ein Zaubermittel in die Rinderabteilung, dann trocknet die Milch ein (im Euter).

Aber vielfach nimmt man wahr, daß die Medizinmänner bewußte Betrüger sind. Manche sieht man mit Kohle in den Backen, wenn sie von zu Hause kommen. Manche haben andere Dinge, z. B. solche, die zu schlimmer Zauberei dienen; sie geben aber an, sie hätten sie entfernt aus dem Leibe oder der Hütte eines Menschen.

Die bösen Zauberer

Worin besteht die böse Zauberei bei den Dschagga? Es sind Dinge vielerlei Art, die zubereitet werden, um dem Widersacher im geheimen an Leib und Leben zu schaden. Und zwar werden diese schlimmen Zaubermittel hauptsächlich von bestimmten Tieren genommen. Aber bestimmte Kunde von dieser schlimmen Zauberei könnte man sich nur durch die Zauberer selbst verschaffen. Die anderen wissen nur dies und jenes davon. Es geht auch nicht an, etwa einen Zauberer zu bitten, er solle einem diese Dinge mitteilen. Kommt man zu einem Zauberer und bittet ihn, daß er es einem „zeige", so ist man selbst ein zweiter Zauberer geworden. Soviel sich davon

erkennen läßt, sind es Schlangen, Kröten, Krähen und Krokodile, die zur Bereitung dienen. Die Betreffenden selbst aber kennen viele Tiere und Kräuter. Wie es viele Heilzauber gibt, so auch viele verderbliche. Die Tiere verbrennen sie auf einer Topfscherbe zu Ruß und heben ihn auf an einem verborgenen Orte, wo kein Mensch es sehen kann.

Schlimme Zauberei findet sich bei einem jeden Menschen, der sie betreiben will, sei es ein Mann oder ein Weib, oder seien es Kinder, die darin unterwiesen sind. Die Männer haben aber zum Teil andere Zaubermittel als die Frauen.

Wie fängt es nun einer an, um ein böser Zauberer zu werden? Auf zweierlei Art und Weise: a) Es gibt Familien, die sich von jeher mit der schlimmen Zauberei beschäftigen. Der Großvater zeigt sie dem Vater, der wieder dem Sohne. Auch die Frau, die Zauberin ist, hat es übernommen von Mutter und Großmutter. Ein Mann zeigt aber einem Mädchen keine Zaubermittel. Ist jemand alt und der Sohn noch klein, so zeigt er es seinem Weibe, damit später das Weib den Sohn unterweise. Das Weib, das keine Tochter hat, zeigt es dem Sohne, wenn der Mann gestorben ist.

Wenn der Vater oder die Mutter vom Tod übereilt wird, ohne das Kind in der Zauberei unterwiesen zu haben, so spricht die Großmutter oder die Tante (Vaterschwester) zu diesem: „Salbe mich! Ich will dir das „Herkommen“ deiner Mutter, bzw. unseres Großvaters zeigen.“ Das Kind bringt ihr dann Milch und Fett. Wenn es ein Mann ist (der einem das „Herkommen“ zeigt), so schlachtet man ihm eine Ziege. Dann ruft er einen nächtlicherweise und unterweist einen. Denn es bringt Unheil, wenn die Eltern sterben, ohne dem Kinde das „Herkommen“ gezeigt zu haben — die (in der Familie erbliche) Zauberei nennt man das „Herkommen“ —: Die Nachkommen würden von Übeln heimgesucht werden. Wenn er ein Kind erzeugt, so würde er sterben. Oder er würde oft erkranken.

b) Manche andere Leute kaufen die Zaubermittel, wenn sie zu behexen wünschen. Man erwirbt sie aber von einem Angehörigen eines fremden Landes; z. B. damals, als die Wakamba im Lande waren, kauften viele Moschileute von ihnen oder von den Taitaleuten. Zaubermittel von einem in der Nähe Wohnenden zu kaufen ist gefährlich. Einer, der im Besitz von solchen ist, wagt nicht, zuzugestehen, daß er ein Zauberer sei; er fürchtet sich, man möchte ihn darum fragen, um ihn zu verraten, so daß es unter den Leuten auskäme. Doch mögen sich nicht viele Leute Zaubermittel erwerben. Was die Zahl der Zauberer anbetrifft, so mag es in einem solchen Ländchen, wie Pohomo, etwa gegen ein Hundert geben, Männer und Frauen zusammengenommen.[1]

Wie man zaubert, und welche Macht der Zauberei eignet

Hinsichtlich der bösen Zauberei sind, nach dem Glauben der Leute in den Pflanzungen, zwei Dinge zu bemerken:

Zum ersten gibt es Eßzauber (*kirēyo*)[2], der einem in die Speise getan wird. Man wird überredet zum Essen und es (die Speise samt dem Zauber) bleibt im Leibe stecken, so daß man entweder bald stirbt oder nach wenigen Tagen. Es geschieht auch, daß man am Leibe siech wird und ein ganzes Jahr die Krankheit mit sich herumschleppt, bis sie zum Tode führt. Ein anderer Genußzauber, von dem ich zu hören pflege, wird in das Wasser der Kanäle geworfen. Die Leute dort in der Landschaft, die das Wasser trinken, sterben dann aus. Davon wird aber erzählt als von etwas, das in früheren Zeiten vorgekommen sei, nicht jetzt.

Zum zweiten gibt es böse Zauberei, wobei mit dem Mund oder in Gedanken Beschwörungsformeln gesprochen werden

[1] Die Landschaft Nohomo hat etwa 1500—2000 Bewohner.

[2] Hierbei spielen sicher vegetabilische, den Zauberern bekannte Gifte eine Rolle.

Wenn du etwa eben über dem Essen bist, so kann ein Zauberer, der dich dabei sieht, sei es, daß er nahe sei, oder daß du dich in der Hütte befindest oder er, dich behexen, so daß du stirbst oder erkrankst. Wenn ein Weib ihr Kind säugt, so kann ein Zauberer das Kind behexen mittels der Milch, die es trinkt. Ein Zauberer kann Kohlen, Erde, Steine in deinen Leib hineinzaubern; er nimmt eine „Spur" von dir, etwa von deinen Haaren, verbirgt sie und du wirst krank und siech. Ein Weib „wirft" ein Zaubermittel, entfernt von dir (aber so, daß sie dich im Auge hat), so bekommst du Kopfweh und Fieber. Auch die Rinder werden behext. Der Zauberer stößt nächtlicherweise an deine Hütte mit seinem Gesäß, dann kommt das Zaubermittel in die Hütte in einem Bündelchen und gräbt sich von selbst in die Erde. Die Kuh kann dann nicht mehr gemolken werden; mit der Milch ist es vorbei. — Ein anderes: Der Zauberer kann das Kind behexen in seiner Mutter Leib. Das Kind wird dann krank geboren. Es gibt Kinder, die nach der Geburt nicht den ganzen Unrat entleeren können, denen es im Leibe stecken bleibt. Das schreibt man der Zauberei zu.

Wie stellen es nun die Leute an, daß sie sich schützen, um nicht ganz (von den Zauberern) vertilgt zu werden? Es gibt dazu drei Wege: a) Vorsicht, b) Heilmittel, c) die Medizinmänner, die Einschnitte machen und die Zauberer ausfindig machen.

a) Der Eßzauber würde die Leute vertilgen, wenn man nicht auf der Hut wäre. Bei jedem Menschen, der dir Essen gibt, merkst du auf, ob er zuerst davon genieße. Tut er das nicht von selbst, so sprichst du zu ihm: Danke! Nimm nun, bitte, einen Bissen! Nimmt er zuerst einen Bissen und schluckt ihn hinunter, so nimmst du die Speise in Empfang und issest. Wenn er etwas Schädliches hineingetan hat — tückische Weiber, die keine (anderen) Zaubermittel haben, tun Menstrualblut von sich hinein —, so wird er nicht kosten wollen. Sucht er dich zu hintergehen, so verweigerst du die Annahme (der Speise). Eine andere zur Vorsicht dienliche Sache: Jeder soll das Essen

an einem Ort aufheben, wo es nicht gesehen wird. Es gibt Leute, die mischten böse Zaubermittel in das Essen, um einen, den sie haßten, damit ums Leben zu bringen; es (das verzauberte Essen) tötete aber ihre eigenen Kinder. Man pflegt den kleinen Kindern auf jede Weise einzuprägen, sie dürften keine Speise essen, die sie von jemand erhielten, der nicht zum Hause gehöre, auch dürften sie sich nicht bei den Leuten herumtreiben. Wenn du jemand als schlimmen Zauberer kennst, so hältst du ihn von öfteren Besuchen bei dir ab. Denn wenn man mit dem bösen Zauberer Freundschaft macht, gerade dann will er einen behexen.

Gegen einen schlimmen Zauberer, der nicht bekannt ist, wird der Fluchtopf[1] „geschlagen" damit er aus Furcht vor dem Fluchtopf ablasse von seiner Zauberei. Verhält er sich darauf nicht ruhig, so gibt man ihm das *Kimanganu*[2] zu trinken. Wird er dadurch überführt, so fürchten sich die Leute vor ihm und machen ihm Vorhalt.

b) Ein böser Zauberer, der einem Kind schädliche Speise gegeben hat und der entdeckt wird, wird gescholten. Man sagt ihm, daß, falls das Kind sterben würde, er (das Blutgeld) zahlen müßte. Da bringt er dann ihm bekannte Arzneien hervor, tut sie in ein anderes Essen, gibt es dem Kind und es genest.

Aber auch die Leute selbst kennen viele Arzneien, die sie nehmen, wenn sie wissen, daß sie behext sind.

c) Ist ein Mensch behext mit Kohlen, Erde oder einem Knochen, so kann diese Dinge nur einer der oben beschriebenen Medizinmänner entfernen.

Was veranlaßt nun die Leute dazu, schlimme Zauberei zu treiben? Da gibt es ein Behexen des Menschen, dem man

---

[1] Eine Art magisches Bann- und Ächtungsmittel. Siehe Globus Band LXXXV No 7.

[2] Gottesurteil zur Überführung des Schuldigen und Reinigung des Unschuldigen. Es besteht in einer Abkochung von Stechapfel, unter deren betäubendem Eindruck der Schuldige gesteht.

feind ist. Der Hauptgrund aber, weswegen sie einander behexen, ist die Mißgunst. Diese ziehst du dir zu, wenn du etwa den andern übertriffst an Schönheit des Leibes oder an Ansehen unter den Menschen, wenn du mehr Vieh besitzest als andere, wenn du besser als andere zu ackern verstehst, wenn du mehr Kinder hast und durch vieles andere mehr. Ein Weib, die wahrnimmt, daß der Mann die zweite Frau mehr liebt als sie, wird neidisch. Oder ihre Mißgunst wird hervorgerufen durch den Umstand, daß ihre Mitfrau Kinder hat, sie aber keine. Wenn ein Mann selten schlachtet, und er hat eine Mutter oder eine Frau, die Zauberinnen sind, so wünschen sie, daß er erkranke, damit er ein Opfertier schlachte und sie sein Fleisch zu essen bekämen.

Wenn es auch nach alledem so aussieht, als ob die Menschen die böse Zauberei liebten, so darf man doch daraus nicht schließen, daß diese ihnen etwas Gutes verschaffe. Den Leuten ist die schlimme Zauberei ein Abscheu. Man sagt: Geht ein schlimmer Zauberer an einem Ort vorüber, wo ein kleines Kind sich befindet, das noch nicht gelernt hat, einen Menschen zu fürchten, so erkennt es doch den Zauberer und fürchtet sich vor ihm. Und oft geschieht es, daß einem Weib, das viele Kinder ihrer Kameradinnen zugrunde gerichtet hat, auch die eigenen alle sterben. Oder sie selbst erfährt viel Unglück. Dann sagt man, sie habe ein Mitglied der Sippe behext (einer Respektsperson durch schlimme Zauberei den Tod gebracht), das habe ihr solches angetan; dieser Mensch suche sie mit Übeln heim. Unter diesen Verhältnissen will ein Teil der Leute von der schlimmen Zauberei gar nichts wissen, sie vererben weder solche in ihrer Familie, noch mögen sie welche durch Kauf erwerben.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

1 Religionen der Naturvölker Amerikas 1906—1909

Von **K. Th. Preuß** in Berlin

Nordamerika

Allgemeines. Von einer Methode der amerikanischen Forschungen in religionswissenschaftlichen Fragen der Ethnologie kann man im wesentlichen nur in bezug auf die Auffindung neuen Materials sprechen. Hierin nehmen die Amerikaner — andere Nationen kommen nur für die Erforschung der Eskimo Grönlands und ein wenig für Britisch Nordamerika in Betracht — schon längst einen Ehrenplatz ein, aber so hervorragende Schilderungen wir schon aus früherer Zeit besitzen, so ist doch ein Fortschritt nach der Seite eindringenderer Beobachtung und vor allem des gleichmäßigeren Wertes alles Erschienenen nicht zu verkennen. Nur in der Aufzeichnung des Textmaterials herrscht noch, mehr als nötig ist, die englische Sprache statt

der einheimischen Idiome vor. Auch wird nicht immer genau auseinandergesetzt, wie die Texte und Ergebnisse zustande gekommen sind, inwieweit die einheimische Sprache beherrscht wurde u. dergl. m., was zur Beurteilung des Inhaltes notwendig wäre. Anerkennend muß hervorgehoben werden, daß außer der Veröffentlichung des Rohmaterials mehr als früher zusammenfassende Übersichten gegeben werden, wodurch ein schöner Anfang zu einem psychologischen Verständnis gemacht und dem Berichterstatter die Arbeit erleichtert wird. Möchte nun auch der Grundsatz aufkommen, Mythen- und Geschichtensammlungen nie ohne den Versuch einer Erläuterung zu veröffentlichen statt der hier und da vorhandenen „abstracts".

Gegenwärtig ist die Fülle des Materials, so viel auch noch zu tun bleibt, so gewachsen und das Verlangen nach Übersicht so groß geworden, daß wir nunmehr auch moderne, sonst in jeder alten Wissenschaft vorhandene Hilfsmittel, bekommen haben bzw. in den nächsten Jahren zu erwarten haben. Ein solches ist das ungemein nützliche alphabetische Handbook of American Indians north of Mexico edited by Frederick Webb Hodge in two Parts. Part I[1], an dessen Herstellung sich fast 50 amerikanische Gelehrte seit vielen Jahren beteiligt haben. Es gibt vor allem über jeden Namen, der je auf eine Indianergruppe angewandt ist, Auskunft, schildert kurz jeden Stamm und gibt unter den Stichworten der Kulturelemente auch vielerlei Religiöses, z. B. unter color symbolism (sehr lehrreich), dances, eagle, fasting, feasts, fetish, games, masks, mythology usw., die freilich nur einen ganz ungefähren Begriff geben können und meist für solche sind, die der Amerikanistik ferner stehen. Empfehlenswert auch für Amerikanisten ist hier besonders der wohldurchdachte Artikel über mythology von Hewitt, dem wohlbekannten Autor von „Orenda and a Definition of Religion".[2]

[1] *Bureau of American Ethnology Bulletin 30*, Washington 1907 X u. 972 S. [2] S. dieses *Archiv* VII 232 f.

Der Artikel „games“ in dem Handbook stammt von Stewart Culin und ist ein aus dem Vollen geschöpfter wertvoller Auszug seines großen Werkes Games of the North American Indians[1], über das ich nunmehr zu berichten habe. In erster Linie ist es ein genaues Nachschlagewerk, geordnet nach Spielarten und innerhalb derselben nach linguistischen Gruppen, wozu noch ein vorzüglicher Index und eine Spieltabelle kommt. Allein so nützlich das an sich wäre und so gern man ähnliches auch über sonstige Geräte — denn es handelt sich nur um Spiele, die mit Hilfe von Geräten unternommen werden — und über irgendwelche andere Parallelerscheinungen bei den verschiedenen Stämmen hätte, so muß man doch verlangen, daß zugleich über die Art der Verbreitung und über den psychologischen Ursprung nachgedacht werde. Und das hat auch Culin getan. Er schließt auf einen religiösen Ursprung der Spiele. In der Einleitung zu jeder Spielgruppe gibt er kurz an, in welchen Fällen die betreffenden Geräte oder eins von ihnen nicht zum Spiel, sondern auf Altären, bei Zauberzeremonien, als Amulett, als Schmuck und Maskenemblem gebraucht werden. So liegen zahlreiche Geräte auf den Altären der Hopi und Zuñi und begegnen in ihren Zeremonien, der Ring des hoop and pole game, bei dem ein Speer oder dergl. in den Ring geschleudert wird, liegt auf dem Altar des Sonnentanzes der Arapaho und bedeutet die Sonne, der Ring mit vier Pfeilen dient auch zur Krankenheilung bei den Oglala Dakota und bezieht sich auf die vier Weltteile zwischen Zenith und Nadir. Bei den Navaho gibt er den mit ihm berührten Gliedern und besonders dem Munde des Kranken Kraft und auch ethische Tugenden, und

[1] *24th Ann. Report of the Bur. of Ethnol.*, Washington 1907 S. 1—809. Ich ergreife hier die Gelegenheit, um Mr. W. H. Holmes, Chief of the Bureau, zu bitten, den Anmerkungendruck der Reports etwas größer zu gestalten, da längere Anmerkungen in dem jetzigen Petitdruck stets Augenschmerzen hervorrufen.

die zwölf dabei gebrauchten Exemplare werden nachher in der Dreizahl nach den vier Richtungen fortgelegt. Ring und Pfeil bilden Nase und Mund der Maske des Hehea Onkel Katschina-Dämons (Hopi), Ring und zwei Pfeile den Kopfschmuck der Flötenpriester (Hopi). Der genetzte Ring desselben Spiels als Amulett und Haarschmuck ist weit verbreitet (S. 427). Der Netzschläger (Rackett) des Ballspiels dient den Missisauga-Indianern (Ontario) als ein Gerät, um damit die Zukunft zu schauen usw. Auch gibt es zahlreiche direkte Angaben der Indianer über die magischen Ziele der Spiele selbst. Vertreibung von Krankheiten, Herbeiführen des Regens, Wachstum von Pflanzen und Tieren, Stärkung der eigenen Zauberkraft, guten Erfolg u. dergl. m. Dazu ist die Zugehörigkeit der Spiele zu den religiösen Festen zweifellos.

Culin will aber noch näher dem Ursprung der Ziele nachgehen. Zu diesem Zwecke geht er vom Mythus aus. Doch müssen wir uns vorläufig mit einer summarischen Angabe begnügen, denn eins seiner Hauptargumente, die Zwillingsmythe, will er erst an anderer Stelle entwickeln. Der Verfasser sucht nämlich den gemeinsamen Ursprung der Spiele und entsprechenden Zeremonien in den Helden, die durch List und magische Spiele ihre Gegner überwinden, und meint, ihr Grundtypus seien der Morgen- und Abendstern, die Patrone des Spiels, die Herrscher im Osten und Westen, über Tag und Nacht, Sommer und Winter. Als konkretes Beispiel führt er die Zwillings-Kriegsgötter der Zuñi an, denen als Herren des Schicksals und der Mutmaßung in der Tat die verschiedenen Spielgeräte und zwar je in der Vierzahl zugeschrieben werden. Ebenso haben ihre Waffen, Wurfkeule, Bogen und Pfeile bzw. Lanze und Wassernetzschild gewöhnlich vierfache Abzeichen, indem auf jeden ein Paar kommt. Culin meint nun, die Spielgeräte seien meist Nachbildungen dieser Waffen, die Würfelstöcke z. B. seien Pfeilschäfte bzw. kleine Bögen, auch die Wurfstäbe, die man besonders auf Eis und Schnee gleiten läßt (snow-snake),

seien ursprünglich Bögen (bei den Omaha sind sie wirklich Bögen) oder sie seien mit den Keulen der Zuni-Kriegsgötter zu vergleichen, der genetzte Ring des hope and pole game sowie der Netzschläger des Ballspiels sei aus ihrem Wasserschild hervorgegangen usw. Die Folge dieser Meinung ist, daß Culin nun überhaupt die Verbreitung der Spiele von Südwesten aus, wo ihre Verwendung in Mythen und Zeremonien so deutlich ist, über Nordamerika wie auch „vielleicht" nach Süden, nach Mexiko usw. annimmt.

Würden wir nun auch die Meinung des Verfassers dahin abändern, daß nicht Zeremonien und Spiele, wie er meint, von den Himmelsmythen, sondern alles drei, Zeremonien, Spiele und Mythen aus derselben Ursache, nämlich aus astralen Anschauungen und Riten, den vier Weltrichtungen usw. ihren Ursprung haben, so könnte man vielleicht vor einer solchen Konsequenz erschrecken, doch habe ich selbst für das mexikanische Ballspiel und das der Vereinigten Staaten einen himmlischen Ursprung, die Nachahmung des Sonnenlaufs, annehmen müssen.[1] Ich glaube aber doch, daß man die Spiele und ihre Geräte zunächst nicht sämtlich unter dem Gesichtspunkt der Zuñi-Zwillingsmythe und eines südwestlichen Ausgangsortes betrachten darf, sondern jedes Spiel an sich studieren muß, und dann wird man wohl auch manchmal den Himmel, wenn auch nicht die Religion, zur Erklärung entbehren können.

Eskimo. In dem Werke The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay from Notes Collected by Captain

[1] *Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde*, Berlin 1905 S. 362f., 378f. Auch die Möglichkeit, daß Morgen- und Abendstern in den Helden nordamerikanischer Mythen zu erkennen sind, halte ich für gegeben, besonders seitdem ich bei den Cora dieses Brüderpaar so lebendig gefunden habe. So halte ich jetzt die (a. a. O. 375f.) erwähnten Brüder der Cherokee und Menominee (Manabush) für Morgen- und Abendstern, was den dortigen Ausführungen völlig entsprechen würde. Doch nannte ich sie die Sonne und das Feuer in der Unterwelt.

George Comer, Captain James S. Mutch and Rev. E. I. Peck bietet Franz Boas[1] auch in religiöser Hinsicht eine ausgezeichnete Ergänzung zu seinen eigenen Beobachtungen in Baffinland und zugleich sehr vieles Neue für die Zentraleskimo überhaupt. Ja die Unmenge von Tabuvorschriften und Gebräuchen im täglichen Leben, zur Erlangung von Nahrung und zur Abwehr von Krankheit, die erst durch die eingehenden Untersuchungen zutage getreten sind, heben diese Eskimo nun vor den andern heraus und befestigen das Bild der Primitiven als einer im höchsten Maße von religiösen Ideen geleiteten Menschheit, zumal alle abergläubischen Handlungen Gemeingut sind und nicht von den Schamanen ausgehen, eine so große Rolle diese außerdem noch spielen. Eine sehr große Anzahl von Mythen und Erzählungen, freilich nicht im Urtext, und Schilderungen von wirklichen Vorfällen führen besonders gut in die religiösen Anschauungen ein, während die kurz angeführten Tabuvorschriften meist das Gefühl erwecken, wie viel uns noch fehlt, um die Tatsachen zu verstehen. Eine Reihe Erzählungen sind ihnen übrigens mit den Smith-Sund-Eskimo gemein, wie Boas nachweist.

Die auch sonst verbreitete Anschauung, daß menstruierende Frauen und die Berührung von Leichen den Erfolg auf der Jagd hindern, ist hier durch eine besondere Theorie begründet. Solche Leute erscheinen nämlich dunkel und ein Dampf steigt von ihnen auf. Das ist aber nur den dadurch unangenehm berührten Seetieren sichtbar und veranlaßt sie, sich fern zu halten. Deshalb müssen die Frauen ihren Zustand und ebenso Fehlgeburten offenbaren, damit man sich vor ihnen hüten kann. So kommt es wohl, meint Boas mit Recht, daß die nachträgliche Beichte nicht nur eines solchen Zustandes, sondern jeder verletzten Tabuvorschrift das dadurch herbeigeführte Mißgeschick sofort wieder aufhebt. Auch die Vorschriften nach

[1] *Bulletin of the Amer. Museum of Nat. Hist.* XV. Part 1. 2. New York 1907. 570 S.

erfolgter Tötung von Tieren, die von andern Gegenden ebenfalls genugsam bekannt sind, haben zum Teil ihre Theorie. Die Seelen gewisser Seehundsarten und Walfische bleiben drei Tage beim Körper und alle Tabuverletzungen haften an ihr und verursachen ihr Schmerz. Wenn sie dann herab nach Sednas Wasserreich gehen, werden eben dadurch auch deren Hände wund, und sie straft die Leute durch schlechtes Wetter, Krankheit und Tod, bis das Vergehen gebeichtet ist. Bei Beobachtung der Tabuvorschriften dagegen lassen sich die Tiere gern wieder töten, wenn sie von Sedna wieder emporgesandt werden, und suchen sogar eigens zu diesem Zwecke den Menschen auf. Solche Tabuübertretungen sind z. B. das Entfernen von Öltropfen unter der Lampe, Schütteln der Bettunterlage, Abkratzen des Eises von den Fenstern. Besonders komplizierte Vorschriften herrschen für die Vermeidung alles dessen, was zu Walroß bzw. Renntier gehört, wenn man das eine bzw. das andere der beiden Tiere jagt, da sie nach einem Mythus eine Abneigung gegeneinander haben. Also wiederum eine nachträgliche Theorie. Boas möchte daraus etwas kühn schließen, daß die Eskimo früher gar nicht an der See gelebt haben. Tabuverletzungen hängen sich auch an die eigene Seele und machen den Betreffenden, oder im Falle eines Vergehens der Mutter ihr Kind krank. Die Seelen Verstorbener bringen bei Übertretungen von Tabuvorschriften anläßlich des Todesfalles ebenfalls starken Schneefall, Krankheit und Tod. Die Vergehen hängen sich an die Seele, sie muß vom Angakok (Schamanen) aufgesucht und durch blutige Messerstiche von den Anhängern befreit werden.

Im Herbst ist die größte Zeremonie, wenn Sedna, nachdem die Seelen der Angakut (Plural von Angakok) sie besucht und ihre Versprechungen und Vorschriften aus ihrem Reiche zurückgebracht haben, ihrerseits die Menschen aufsucht. Ist sie nahe genug, so schleudert der Angakok — angeblich zu ihrem Vergnügen — die Harpune nach der Mutter der Seesäugetiere,

worauf sie schleunigst in ihr Reich zurückflieht. Boas meint, das geschehe in demselben Sinn wie das erwähnte Stechen der Seele von Verstorbenen, nämlich zur Befreiung von den ihr anhaftenden Übertretungen der Menschen. Merkwürdigerweise soll durch Austausch von Weibern ihr Rückzug beschleunigt werden. Solch zeremonieller Weibertausch kommt hier übrigens auch bei andern Gelegenheiten vor. Am nächsten Tage kommt die Dienerin Sednas maskiert, und es wird fröhlich gefeiert. Unter anderem fassen die im Sommer bzw. im Winter Geborenen zusammen je an ein Strickende und ziehen. Siegt der Winter, so ist viel Nahrung, im andern Falle schlechtes Wetter zu erwarten. — Es ist Sitte, sehr viel Amulette zu tragen, die zum Teil ganz unauffällig an der Kleidung angebracht werden. Die Spitze eines Renntierschwanzes, an den Rock genäht, gibt z. B. Erfolg auf der Renntierjagd. Mit dem Kind macht die Mutter die Bewegung des Kayakruderns und Bogenschießens nach dem Essen durch, und schleudert die Gabel in die Eßschüssel, was das Harpunieren eines Seehundes bedeutet. Dadurch wird der Knabe ein geschickter Jäger.

Über die nördlichsten Bewohner der Erde, die Eskimo von Cap York und Smith Sund in Grönland, haben wir ein äußerst anziehend geschriebenes Werk von dem Mitgliede der „Dänischen literarischen Expedition“ (1902—1904) Knud Rasmussen, The People of the Polar North, das aus zwei dänisch geschriebenen Werken des Verfassers[1], von G. Herring zusammengestellt und ins Englische übersetzt ist.[2] Es ist ein eigenartiger Fall, daß hier ein Autor, der besser wie die Eskimo selbst Kayak zu fahren und den Hundeschlitten zu lenken weiß, der fast seine ganze Kindheit in Westgrönland zugebracht und selbst etwas Eskimoblut in den Adern hat, vertraut mit ihrer Sprache und voll tiefen Verständnisses, ja voller Liebe für diese einsamen Menschen uns ihr

[1] Ihre Titel lauten englisch *New People* und *Under the Lash of the North Wind*. [2] London 1908 XX u. 358 S.

Denken und Fühlen vermittelt und den Schatz ihrer Mythen und Erzählungen vorlegt. Infolge dieses dichterischen Gefühlstones sind freilich seine Ausführungen nicht immer so streng wissenschaftlich, wie man es wünschen möchte. Über diese nördlichsten Eskimo gab es außer den Bemerkungen der Polarfahrer und A. Kroebers ethnologischen Studien, die er an sechs von Peary nach New York gebrachten Eskimo anstellte[1], keine ausführlichen Nachrichten. Sie werden aber durch Rasmussens Tätigkeit — er hat seit den Forschungen, auf denen dieses Buch beruht, schon zwei weitere Expeditionen dorthin unternommen — wohl bald zu den best bekannten gehören. Für die Religion sind vor allem die Mythen und Erzählungen wichtig, die über Tabugebräuche, Macht der Schamanen u. dergl. mehr aufklären und — ebenso wie die Religion überhaupt — mit denen der zentralen Eskimo vielfach übereinstimmen. Die übrigen Kapitel enthalten allenthalben kurze Bemerkungen über Religion und Schilderungen mythischer Denkweise im täglichen Leben. Besonders eigenartig und ergiebig ist aber das Kapitel über Amulette (S. 138 f.) und Zaubersprüche (S. 140 f.). Im ersteren Fall handelt es sich um eine Menge durchsichtiger Tatsachen von Analogiezauber. Ein Stückchen eines Herdsteins in die Kleider genäht gibt langes Leben und Stärke im Unglück, da es Generationen hindurch dem Feuer widerstanden hat. Frauen, die den Kopf eines Kittiwake ins Kleid nähen, gebären nicht zu große Kinder, da der Vogel nur kleine Eier legt usw. Die Zauberformeln, von denen Rasmussen sieben anführt, sind alt und feststehend und dienen gegen Krankheit, Gefahr und Mißerfolg beim Fang, doch dürfen sie nicht mißbraucht werden, sonst verlieren sie ihre Kraft. So sagt man, um beim Beschleichen eines Seehunds nicht gesehen zu werden: „Laß mich verschwinden zwischen der Erde und dem Gletscher.“ — Auch von den West- und Ostgrönländern, bei denen sich Rasmussen

[1] *The Eskimo of Smith Sund, Bull. Amer. Museum of Nat. Hist.*, New York XII 1900 S. 265—327.

vorher und nachher aufgehalten hat, enthält das Werk u. a. religiös brauchbare Erzählungen.

Indianer der Nordwestküste. John R. Swanton, einer der scharfsinnigsten und unermüdlichsten amerikanischen Beobachter, hat uns in seiner Abhandlung Sozial Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians[1] namentlich eine Fülle intimer religiöser Tatsachen beschert, teils unmittelbare Beobachtungen und Erkundigungen, teils eine Zusammenfassung aus den Texten, die anderswo veröffentlicht werden sollen. Das Material ist von ihm innerhalb von 3 Monaten zusammengebracht worden.

Wenn die Tlingit auch eine Unmenge allenthalben wirkender Geister haben, die der Verfasser, wie ich an anderer Stelle erwähnte[2], zu der indianischen Auffassung einer unpersönlich übernatürlichen Kollektivmacht verdichten zu können glaubt, so treten uns doch wieder die persönlichen Wirkungen in großen und kleinen Naturobjekten, besonders auch in Tieren als dämonenschaffend entgegen. So bildet diese Abhandlung lediglich durch Anführung von Tatsachen geradezu ein Schulbeispiel von dem extremen Eindringen der Religion in alle Lebensverhältnisse und in alles Tun. Nicht nur Sonne, Mond, den Wind, die See, Berge, Gletscher, heiße Quellen usw. bittet man um Glück und beeinflußt man durch Anrede in ihren spezifischen Wirkungen, sondern man spricht auch den Baum an, den man fällt, ja sogar Angelhaken und Leinen für den Heilbuttfang, indem man sie Schwager und Schwiegervater nennt. Uriniert man in irgend einen See oder Sumpf, so machen die Geister einen schwach, und nur durch Hineinwerfen eines aufgeschnittenen Hundes kann man wieder gesund werden. Adler, Kormoran, Grislybär, Landotter, Wolf, Walfisch, Frosch usw., aber auch

[1] *26th Rep. Bureau of Ethnol.*, Washington 1908 S. 391—485.

[2] Im Anschluß an die Ausführungen von Clodd in dem allgemeinen Bericht *Archiv* XIII S. 430.

Käfer, Fliegen, Muscheln haben ihre mehr oder weniger starken spezifischen Kräfte, die durch Ansprache usw. beeinflußt werden können. Eßbare Muscheln z. B. können einen krank machen, aber durch Ansprache verhindert man das. Der getötete Grislybär wird ganz besonders als Freund angeredet und behandelt, damit seine Bärengenossen den Jäger nicht töten. Viele Tiere gewähren Glück auf der Jagd. Swanton spricht es klar aus, daß alle Wappentiere der Geschlechter solche Kräfte besitzen, weshalb wohl auch die Namen der Kinder von ihnen genommen werden. Wie bekannt, sind alle diese Totemtiere durch irgend eine Beziehung zu einem Ahnen zu ihrer Stellung gekommen, aber hier sind sie bezeichnenderweise meist zu einem Ahnen, der Schamane war, in Beziehung getreten. Ein Übergang dazu scheint die Sitte zu sein, einen Gegenstand (?), den jemand sah, und der einem dann Glück brachte, vorn an die Hauswand zu malen. Der zauberische Einfluß von Tierschnitzereien z. B. an Angelhaken wird hervorgehoben. Früher habe man alle Schnitzereien, die irgendwie einem menschlichen Wesen ähnelten, angeredet.

Der Schamanismus erreicht bei den Tlingit seinen Höhepunkt. Jeder Schamane hat eine Menge von helfenden Dämonen und viele Masken, von denen jede neben einem Hauptdämon noch einen oder mehrere Helfershelfer darstellt. Solche dämonischen Darstellungen um die Augen der Maske verleihen z. B Schärfe des Blicks und befähigen zur Entdeckung feindlicher Dämonen. Besonders geeignet ist zur Stärkung solcher Eigenschaften der Holzwurm, dessen Fähigheit, sich ins Holz zu bohren, seine Kraft nach jeder Richtung augenscheinlich macht. Andere Dämonen stärken die Rassel des Schamanen. Adlerklauen, gespaltene Tierzungen und vieles andere wird zu Schamanen-Zauberbündeln vereinigt. Außer der Heilung von Krankheiten, die meist einer Behexung zugeschrieben wurden, hatte der Schamane auch bei der Gewinnung der Nahrungsmittel und im Kriege zu helfen,

wo ganze Dämonenscharen auf ihr Gebot gegeneinander kämpften. Die Krieger mußten sich von Weibern fernhalten und durften sie nicht sehen. Man machte Figuren von den Feinden aus Holz, tötete sie und band sie als Gefangene zusammen. Solche Figuren hatten sowohl die Krieger wie ihre Frauen. Bei der Abfahrt brachten letztere ihre Figuren den Männern, die ihnen dafür die eigenen zuwarfen. Fing nun eine Frau die Gestalt nicht, so war es ein Zeichen, daß ihr Mann fallen würde. Die zurückbleibenden Frauen trieben Analogiezauber. Ein langes Brett war das Kanu, in dem die Frauen angeblich saßen. Würde die Schüssel, aus der alle gemeinschaftlich aßen, umstürzen, so täte dasselbe das Kanu ihrer Männer. Zahlreich sind auch die „Medizinen" für alle möglichen Fälle, für die Jagd, für die Erlangung von Reichtum, von Liebe, von Ansehen, ja auch für die Gabe der Unterhaltung. Eine besondere Erklärung haben die Tlingit für die Geschenkfeste (potlatch), die dadurch dem Verständnis überhaupt näher gebracht werden. Solche potlaches bei der Errichtung von Häusern oder Grabpfosten, bei der Einführung in die Geheimgesellschaft waren um der Toten willen da. Bei jeder Decke, die man wegschenkte, wurde der Name eines Toten genannt, und die Decke kam ihm zugleich zugute, ebenso jede ins Feuer geworfene Gabe. Die Toten wurden bei den Festen gegenwärtig gedacht. Gesänge zum Gedächtnis der Toten waren daher an diesen Festen sehr zahlreich. Bei den Haida dagegen findet sich diese Beziehung der Potlaches auf die Toten überhaupt nicht. Die Sitte der Geheimgesellschaft stammt aus dem Süden und hat wenig Bedeutung.

Während eines zehnmonatigen Aufenthaltes auf den Königin Charlotte-Inseln 1900/01 hat J. R. Swanton ein umfangreiches, ungemein eindringendes Material zusammengebracht, das er in drei Werken veröffentlicht hat und das die Grundlage und auch wohl den Abschluß für die Untersuchungen über die Haida bilden wird: 1. Contributions to the Ethnology of the

Haida[1], 2. Haida Texts — Masset Dialect[2], 3. Haida Texts and Myths, Skidegate Dialect.[3] Wir haben nur das erste Werk zu betrachten, das besonders die religiösen Anschauungen und die soziale Organisation mit ihren totemistischen Abzeichen enthält. Hier ist dankenswerterweise auch manches von dem Inhalt der Mythen verarbeitet. Swanton unterscheidet 1. Wesen der oberen Welt, 2. Seewesen, 3. Landwesen und 4. Gottheiten als Patrone menschlicher Tätigkeiten. Die Götter der oberen Welt, Sonne, Mond, Sterne, Donnervogel, Winde usw. nehmen wenig Raum in dem religiösen Leben ein. Auch der oberste Gott Power-of-the-Shining-Heavens, zu dem man wegen Krankheit betete, ist nicht populär. Die übernatürlichen Seewesen, das Volk des Ozeans, scheint von den Seetieren unterschieden zu werden, obwohl jedes Tier die Verkörperung eines solchen übernatürlichen Wesens sein kann. Jedoch gibt es entsprechend den Tiergattungen u. a. Völker von Heringen, Lachsen, Fischen, Schwarzwalen und besonders von Schwertwalen, die alle unten auf dem Grunde ihre Städte haben und oft wie Menschen erscheinen. Sie erhalten als Opfergabe Tabak, Fett u. dergl., indem man sie um guten Fang bittet. Unter den Landwesen nehmen die an den Mündungen der Flüsse wohnenden „Frauen“ eine hervorragende Stelle ein, die die Ergänzung zu den immer als männlich betrachteten Wesen des Ozeans zu sein scheinen. Entsprechend der doppelten Natur der Seetiere gibt es ein übernatürliches Volk von Grislybären, schwarzen Bären, Wieseln, Landottern, Adlern, Raben usw., die alle den Menschen helfen oder schaden können. Das Käuzchen wird um trockenes Wetter angerufen, indem man Tabak ins Feuer wirft. Auch Bäume, Büsche, Stöcke, Steine haben ihre Geistwesen. Die interessante Gruppe der

[1] *The Jesup North Pacific Exp.* V S. 1—300. Leiden 1905.

[2] A. a. O. X S. 271—812. Leiden 1908.

[3] *Bulletin 29. Smithsonian Inst. Bur. of Am. Ethn.*, Washington 1905. 448 S.

Patrongottheiten (vgl. Sondergötter) hat keine Beziehung zu natürlichen Erscheinungen. So gewährte die „Eigentumsfrau" Reichtum, wenn man sie sah. Von den beiden „die Singer" genannten Schwestern lernte man Gesänge. Es gibt einen Dämon der Pestilenz oder der Pocken, einen des gewaltsamen Todes, einen weiblichen der Klage, von dem man auch die Trauergesänge und die Trauerkleidung lernte, einen Dämon des Diebstahls, der die Menschen dazu verleitet, usw.

Schamanen wirken durch die sie in Besitz nehmenden Geister der genannten Klassen, doch vererbt sich das Schamanentum, und zwar meist vom Onkel auf den Neffen, dem er vor seinem Tode seine Geister offenbart. Die Geister suchen auch öfter einen durch lange Enthaltung von Nahrung rein Gewordenen, um in ihn einzufahren. Aber auch jeder Nichtschamane kann seine physische Kraft vermehren, Reichtum erwerben und Erfolg aller Art, z. B. beim Fischfang, im Kriege und auf der Jagd erlangen, wenn er sich der Nahrung und seiner Frau enthält, in der See badet, Schwitzbäder gebraucht usw. Für Krankenheilungen wird ebenfalls nicht nur der Schamane gebraucht, sondern eine Menge von seltsamen Medizinen, z. B. Wurzeln, Muscheln, Rinde, stagnierendes Wasser u. dergl., die unter bestimmten Vorschriften hereingebracht, zusammen gekocht und getrunken werden. Ein wirklicher Heilwert ist also nicht vorhanden. Ebenso gibt es Medizinen für die Schnitzkunst, für das Tanzen, für den Erwerb von Eigentum. Manche Medizinen sind im Besitz bestimmter Familien, z. B. ein Liebeszauber, ein Mittel jemanden zum Häuptling zu machen usw., und dürfen nicht nachgemacht werden.

Die Schwangere hatte sich bestimmter Speisen zu enthalten, sonst würde das Kind bestimmte Fehler bekommen. Sie darf nichts Häßliches sehen, weil es auf das Kind übergehen würde. Ebenso müssen die anderen Personen im Hause bestimmte Rücksichten auf das kommende Kind nehmen. Ein

Mädchen zurzeit der Pubertät hat übernatürliche Kräfte, wird lange Zeit (bis fünf Jahre) abgesondert gehalten und hat bestimmte Vorschriften zu erfüllen, namentlich in bezug auf Diät, um keinen Schaden zu erleiden. Von den Kriegssitten ist bemerkenswert, daß die Frauen unter anderen zeremoniellen Handlungen fasteten und in der Idee eines Analogiezaubers über ihre Kinder herfielen und sie scheinbar zu Sklaven machten, um das gleiche ihren Gatten zu erleichtern. Auch die Krieger hatten bestimmte Diät zu beobachten. Ein Schamane ging mit jedem Zuge mit, hatte besonders die Seelen der Feinde zu töten und traf nach seinen Beschwörungen allgemein gültige Anordnungen. Jäger und Fischer unterstanden ebenfalls bestimmten Vorschriften.

Ganz besonders wichtig sind Swantons Untersuchungen über die Clan- und Familienabzeichen, die teils Tiere, teils Naturerscheinungen darstellen und auf den Hauspfeilern, Totemsäulen, Kanus, Rudern, Schüsseln, Löffelstielen, Masken, Rasseln usw. geschnitzt und gemalt sind. Auch die Gesichtsbemalungen zeigen diese Embleme. Swanton hat nun genau die Geschichte der einzelnen Familien bis zu dem gemeinsamen mythischen Ursprung in einer der beiden streng exogamischen Clans verfolgt, aus denen die Haida zusammengesetzt sind, und ebenso, soweit möglich, den Ursprung und die Verteilung der Abzeichen. Das Ergebnis ist, daß die Abzeichen, da sie auf die vorhin skizzierten übernatürlichen Wesen zurückgehen, religiöser Natur, etwa in der Art wie die persönlichen Schutzgeister, sind, daß sie aber keineswegs selbst Ahnherren darstellen, sondern, wie einige Beispiele zeigen, durch ein banales Ereignis, in dem das Tier usw. eine Rolle spielt, in den Besitz der Familien gekommen sind. Für das Verständnis der Exogamie aber, die uns wegen ihres wohl zweifellos religiösen Ursprunges hier auch interessieren muß, ist es weiter von Belang, daß Swanton zu dem Schluß kommt, der Rabenclan seien die eigentlichen Haida, der Adlerclan die später Hinzu-

gekommenen. Noch heute verhalten sich die beiden oft wie Feinde, indem es z. B. Mann und Frau nicht darauf ankommt, einander im Interesse ihres Clans zu verraten. Beide Clans haben auch, wenigstens in der Theorie, ganz verschiedene Abzeichen und ebenso verschiedene Götter bzw. Dämonen, die noch heute deshalb als Raben bzw. Adler unterschieden werden. Der Rabenclan hat als Hauptabzeichen den zaubermächtigen Schwertwal, der Adlerclan den Adler.

Selish. Im weiteren Verfolg der Jesup-Expedition sind wiederum zwei Selishstämme von James Teit untersucht worden. Zunächst sei das Werk „The Lillooet Indians“[1] erwähnt.

Seine Darstellung der Lilluet, die etwas westlich vom mittleren Fraser wohnen und zum Teil über ihn hinwegreichen, ist ein sehr erfreuliches Werk, da es uns sehr vieles mitteilt, was heute vollständig verschwunden ist. Heute sind die Einwohner Christen, und in ihren Dörfern befinden sich Kirchen; ihre Kleider und ihre Häuser sind nach der Art der Weißen gemacht, die Schamanen verrichten nicht mehr ihr Werk, und die Feste werden nicht mehr gefeiert. Was wir also über die Indianer erfahren, wird meist nach Tradition berichtet. Trotzdem sind die Nachrichten verhältnismäßig reichlich und sicher selbst über Dinge, die 20 Jahre und mehr zurückliegen. 1858 kamen die weißen Minensucher und Priester an. Um 1830 soll schon der Ausdruck chief above zur Bezeichnung der Gottheit gebraucht und eine Art Sonntag mit Abhaltung von Tänzen gefeiert worden sein. Man möchte gern wissen, wie, wann und wo der Verfasser seine Auskünfte erlangt hat. Mit den Eingeborenen scheint er in ihrer Sprache verkehrt zu haben, da er der nahverwandten Sprache der Thompsonindianer vollkommen mächtig ist. Außerdem ist unter den Lilluet der Tschinukjargon sehr verbreitet. Texte scheint er jedoch nicht

[1] *The Jesup North Pacific Expedition* II, S. 193—300. Leiden, 1906.

aufgenommen zu haben, die aufgeschriebenen Mythen sollen an anderer Stelle veröffentlicht werden. Auch Sprachliches fehlt.

Vieles entspricht den Verhältnissen bei den benachbarten Thompsonindianern. Ursprünglich scheint jedes Dorf nur Angehörige eines einzigen Clans enthalten zu haben. Jeder Clan gebrauchte eine Maske, die den mythischen Urahn darstellte oder auf sein Leben Bezug hatte. Alle diese Verhältnisse scheinen von den Küstenselish übernommen zu sein, die sie ihrerseits von N. empfangen haben mögen. Besondere Aufmerksamkeit beanspruchten auch bei diesem Selishstamm die einschneidenden Verhaltungsmaßregeln für die Eltern vor und nach der Geburt eines Kindes und für die Kinder zur Zeit der Pubertät. Alle diese Vorschriften beziehen sich auf das Wohl und die Fähigkeiten der Kinder. Die jungen Leute machen sich z. B. lange Einschnitte am Körper, angeblich, um das schlechte Blut herauszulassen. Auf dem Grabe wurden ein paar Sklaven des verstorbenen Besitzers getötet. Unter den religiösen Zauberhandlungen ist z. B. die Beeinflussung des Wetters durch das Verbrennen des Felles von Tieren interessant, die das Wetter beherrschen. So wird z. B. die Kälte durch den Coyote und den Hasen, der Schnee durch die Bergziege u. dergl. m. hervorgerufen. Besondere Tänze wurden abgehalten, wenn jemand eine Offenbarung vom Herrn des Geisterreiches im Westen erhielt. Solche Tänze waren in diesem und jenem Leben äußerst nützlich. Es gab ferner Maskentänze der persönlichen Schutzgeister, die erwähnten Clantänze und Spuren der Winterzeremonien der Kwakiutl- und Nutkastämme. Leider erfahren wir von den Festgesängen nichts. Hat sich nichts davon erhalten? Masken gebrauchten auch die Schamanen.

Den Schluß bildet eine von Boas geschriebene Ergänzung aus der kurz vorher erschienenen Arbeit von Hill-Tout, The Stlatlum[1], worunter die oberen Lilluet zu verstehen sind.

[1] *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1905, Bd XXXV, S. 126—218.

James Teit berichtet in derselben gründlichen Weise noch über seine Forschungen bei einem andern Selishstamm den Nachbarn der Lilluet, in dem Werke The Shuswap.[1] Über ihren gegenwärtigen Zustand und die Art, wie die Forschungen zustande gekommen sind, ist dasselbe zu sagen wie über die Lilluet. Es folgen hier jedoch eine große Anzahl Mythen. In den religiösen Sitten schließen sich die Shuswap vielfach an die Thompson-Indianer und Lilluet an. Da sind zunächst die Pubertätsgebräuche. Die Mädchen gingen zur Pubertätszeit, wo sie als „mystery" galten, in der Nacht umher und übten sich in der Stählung ihrer Kräfte. Dasselbe taten die Jünglinge, um einen Manitu zu bekommen. Sie riefen die Dämmerung, andere Gruppen jedoch fast nur Tiere, Waffen und andere Objekte an. Was sie im Traume schauten, malten sie auf Felsen, um dadurch ihren Manitu schneller zu erlangen oder andere Wünsche erfüllt zu sehen. Das ist zur Erklärung der so weit verbreiteten Felszeichnungen höchst wichtig. Auch gelten alle Felsinschriften als zauberkräftig. Um Erfolg in besonderen „Berufen" als Schamane, Spieler, Krieger zu erlangen, bevorzugten sie besondere Übungen. Z. B. schnitten sich die angehenden Spieler in die Zungenspitze und schluckten das Blut, um Glück zu erlangen. Der Erfolg dieser Übungen war dann aber auch der, daß jeder einzelne mehr oder weniger zauberkräftig war, ein Zustand, den wir überhaupt für die Primitiven als Norm annehmen müssen.

Schutzgeister waren besonders Hund, Coyote, Grislybär, Wolf, Adler, Fuchs, weißes und gefleckte Pferd, Otter, Biber usw., Wasser, Feuer, Regen, Blut, Donner, Tabak, Tabakspfeife, Waffen aller Art usw., Menschenfresser, Toter, Hungersnot, Skalp, Mann, Frau, Knabe usw. Manche hatten mehrere von diesen Geistern, die wiederum für bestimmte Berufe mehr oder weniger geeignet waren. Wer den Schwan als Schützer

[1] *The Jesup North Pac. Exp.* II, 7. Leiden 1909 S. 443—813. 8°.

hatte, konnte z. B. Schneefall hervorrufen, indem er mit Schwanenflaumfedern auf dem Kopf tanzte. Sehr bemerkenswert ist nun, daß die Schützer im Traume eine bestimmte Bemalung, Haartracht, Kleidung, Kopfbedeckung oder irgendeinen Schmuck zu tragen anordneten, oder eine bestimmte Diät vorschrieben, um einen bestimmten Erfolg zu erlangen. Im allgemeinen repräsentierten Teile eines Tieres, die man an sich trug, z. B. Herz, Huf, Knochen, Haar, Schwanz usw. den ganzen Schutzgeist, konnten aber auch für sich allein ein selbständiger Schutzgeist sein. Zu diesen selbständigen Geistern gehörte besonders das Blut. Den Menschenfressergeist hatten nur Schamanen, die sich dann als solche, z. B. Leichen fressend und überhaupt wie Verrückte benahmen. Einmal im Winter kamen alle zusammen, und jeder sang seinen Schutzgeist-Gesang. Ganz den theoretisch begründeten Totengebräuchen der Zentraleskimo (s. oben S. 217ff.) entspricht es, daß Trauernde kein frisches Fleisch essen durften, sonst haben ihre Landsleute keinen Erfolg im Fang. Mannigfach waren die Wetterbeeinflussungen zur Erlangung von Regen, mildem Wetter oder Kälte. So verursachten die Bergschafe, wenn man sie jagte, kalten Wind, Schnee und Nebel. Dann mußte man den Schwanz eines Mutterschafes — bei Widdern war das Verfahren etwas anders — im Feuer versengen und gegen die Sonne richten, dabei zugleich um gutes Wetter und Sonnenschein bitten. Jagdtiere wurden mit Achtung behandelt, um Glück in der Jagd zu erlangen, der erlegte Bär wurde besungen und um Hilfe bei der Jagd gebeten. Auch hier wurden wie bei den Lilluet Tänze auf Botschaften vom Geisterlande hin unternommen, namentlich zur Zeit der Winter- und Sommersonnenwende. Diese waren vom Oberhaupt des Totenreiches, dem „Alten" angeordnet, um die Verbindung mit den Toten aufrecht zu erhalten und ihnen den Aufenthalt dort angenehmer zu gestalten.

Im westlichen Teil des Stammes gab es erbliche Totemgruppen für die erste Rangklasse, die Vornehmen, und eine Menge

von nicht erblichen Gesellschaften für die zweite Rangklasse, das gewöhnliche Volk. In letztere konnte jeder nach kurzen Vorbereitungen und Fasten eintreten, aber auch die Gründer der Totemgruppen unter den Vornehmen scheinen ihre Totemabzeichen durch eine Art Einweihung wie in eine geheime Gesellschaft erlangt zu haben. Solcher Gesellschaften des gewöhnlichen Volkes gab es eine ganze Menge, die je einen Schützer, meist ein Tier, besaßen. Unter diesen Schützern befanden sich wiederum u. a. Menschenfresser, Leichnam, Hungersnot, Wind, Regen, Schnee usw. In den Tänzen wurden die Tiere und sonstigen Dämonen öfters dargestellt, zuweilen durch Anwendung von Masken. Im Hundetanz wurde ein Hund von einem in Wolfsfell gekleideten Mann lebendig zerrissen und gefressen. Doch sind die Nachrichten leider mager. Einfluß von den Küstenstämmen im letzten Grunde ist wohl zweifellos.

Takelma Indianer. Enge kulturverwandt mit den nordkalifornischen Stämmen sind die Takelmaindianer, die im südwestlichen Teile von Oregon saßen, und von deren spärlichen Resten in der Siletz-Reservation im nordwestlichen Oregon Edward Sapir sehr bemerkenswerte Angaben über ihre Religion veröffentlicht hat in der Abhandlung Religious Ideas of the Takelma Indians of Southwestern Oregon.[1] Es giebt hier eine Unzahl übernatürlicher Wesen ohne oberste Spitze. Tiere und Pflanzen, Naturphänomene und Himmelskörper wie Sonne, Mond, Wind, Schnee, Regen, endlich Felsen, Wälder und Berge sind oder beherbergen solche Wesen; oder diese offenbaren sich in den Naturerscheinungen. Wie die Maisgöttin der Mexikaner der Mais selbst ist, so sind die Eicheln, das Hauptnahrungsmittel, ein Teil des Fleisches der Eichelfrau. Ein waschbärartiges Tier bringt durch Trommeln den Donner hervor. Zaubersprüche, bzw. Gebetsformeln können

[1] *Journal of American Folklore* XX S. 33—49. Boston and New York 1907.

die Geister beeinflussen. Sapir teilt elf von diesen sehr interessanten Sprüchen in einheimischer Sprache und Übersetzung mit Erläuterung mit. Das Käuzchen, das begierig nach Hirschfleisch erscheint, und dessen Schrei der Vorbote einer guten Hirschjagd ist, wird so angeredet, wenn es sich hören läßt: „Willst du essen? Ich werde fünf oder zehn Hirsche fangen und dann wirst du Fett zu essen haben und Blut zu essen haben. Du wünschst zu essen.“ Dadurch wird das gute Omen verstärkt. Zum Neumond sagt man: „Möchte ich glücklich sein und noch eine Weile leben. Selbst wenn man von mir sagt: ‘er starb’ möchte ich gerade wie du wieder aufstehen. Ja, wenn viele üble Wesen dich verzehren, wenn Frösche dich essen und wenn viele üble Wesen wie Eidechsen dich aufessen, so gehst du von neuem auf. Möchte ich es künftig gerade so machen wie du.“ Der Schnee, der zwar die Hirsche von den Bergen scheucht, sie aber den Menschen mißgönnt, wird durch folgende listige Ansprache zum Aufhören gebracht: „Treibe die Hirsche hierher, die schwarznackigen, die hinten auf dem Berge wohnen an dunkeln Stellen unter den Bäumen.“ Dann tut er es nämlich gerade nicht und hört auf zu fallen. Der Niesende fürchtet, daß ein Abwesender seinen Namen in Verbindung mit einem übeln Wunsche genannt hat und spricht: „Wer nennt meinen Namen? Möchtest du von mir sagen: ‘mögest du gedeihen und noch einen Tag vorwärts schreiten (weiterleben)’. Möchtest du gegen mich (Luft) blasen.“ Das Blasen am Anfang und Ende eines solchen Wunsches fördert zauberisch die Erfüllung.

Sehr gefürchtet und gehaßt waren die Zauberärzte, die zwar durch inhaltlosen Gesang und Saugen den „Schmerz“ als Krankheitssubstanz auffanden und entfernten, auch zum Regenmachen und zur Beendigung des Schneefalles u. dergl. notwendig waren, aber schon durch den bloßen Willen einen vergiften konnten oder einen „schossen“, weshalb sie gern getötet wurden, wenn man es zu tun wagte. Männer und Frauen

konnten gleichmäßig Schamanen werden, auch ein Schamane mit weiblichen Neigungen wird erwähnt. Diese hatten je einen oder mehrere Hilfsgeister, wie Panther, Wolf, Klapperschlange, Sonne, Mond, Wind usw., denen sie untertan waren, während das Volk keine besaß. Doch hatte man gegen sie Hilfe von einer zweiten Klasse von Zauberärzten, die nur durch Singen und Reiben des leidenden Körperteils heilten und ihrerseits niemanden vergifteten. Diese hatten als Schutzgeist den Hühnerhabicht, die Eichelfrau, verschiedene Berggeister usw. Sie gingen gegen ihre Nebenbuhler vor, indem sie Mythen erzählten, in denen den anderen Schamanen durch ihre Schutzgeister, die Eichelfrau usw. übel mitgespielt wurde.[1] Solche Schutzgeister schadeten ihnen noch jetzt durch bloßes Erzählen. Auch konnte der gute Schamane dem bösen, dem außer Krankheit auch andere Übeltaten, wie das Abfallen der unreifen Eicheln infolge eines Sturmes, in die Schuhe geschoben wurden, seine Schutzgeister für immer aus dem Munde austreiben, indem er den bösen nackt neben das Feuer legte und ihn mit Asche bestreute.

Von periodischen Zeremonien wird nur ein Fest beim ersten Erscheinen von Lachsen und Eicheln im Frühjahr erwähnt, an dem die Frauen nicht teilnehmen durften. Tänze fanden nur beim Pubertätsfest der Mädchen, beim Kriegstanz und den Riten der Schamanen statt.

Kalifornische Indianer. Roland B. Dixon, dessen Darstellung der Maidu uns im vorigen Bericht beschäftigte, hat seitdem seine Untersuchungen bei den zum Shasta-Sprachstamme gehörenden Indianern veröffentlicht, darunter eine ausführliche Arbeit über die eigentlichen Shasta: The Shasta.[2]

[1] Hoffentlich wird der einheimische Text der Mythen, der aufgeschrieben ist, anderswo mitgeteilt, da hier nur die wörtliche Übersetzung gegeben ist.

[2] *Bulletin of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* XVII, p. 381—498. New York 1907.

Was darin über die religiösen Sitten berichtet wird, stammt von den Beschreibungen alter Leute, da die Gebräuche selbst schon in Wegfall gekommen sind. Vor der Geburt eines Kindes hat nicht nur die Mutter bestimmte Diät zu beobachten, sondern auch der Vater darf außer Hirschen nichts jagen, sonst würde das Kind bestimmte Leiden und Fehler haben, z. B. Epilepsie bei Tötung eines Fasans. Auch nach der Geburt muß er fünf Tage allein bleiben, wenig schlafen, schwitzen usw., die Frau dagegen einen Monat. Das Kind bleibt fünf Tage in einem Korbe über dampfendem Wasser. Bei einer Totgeburt macht der Vater Einschnitte in seine Arme, beobachtet auch die Vorschriften strenger und länger. Stirbt das Kind innerhalb von fünf Tagen nach der Geburt, so hat der Vater sich zehn Tage in der Menstruationshütte seiner Frau aufzuhalten, muß nackt lange Nachtwanderungen unternehmen und hört Stimmen von Personen. Alles das geschieht, um wieder Erfolg zu haben. Auch sonst scheint diese Methode, Glück zu erlangen, befolgt zu werden. Im Alter von 10—11 Jahren werden Knaben und Mädchen die Ohren durchbohrt, wonach sie fünf Tage wenig schlafen und essen dürfen. Besonders strenge sind die zehn Tage währenden Pubertätszeremonien für das Mädchen, das dazu eine besondere Hütte bewohnt, strenge Diät beobachten muß, wenig schlafen und zu niemand sprechen darf und über den Augen einen Federkopfschmuck trägt, so daß sie nicht aufsehen, noch Sonne und Mond schauen kann. Alle zehn Nächte tanzt das Mädchen, öfters wegen zunehmender Schwäche von zwei Männern unterstützt, und eine Menge geladener Freunde und Verwandter mit ihr. Ihr Gesicht ist dabei stets — auch wenn sie in der Hütte sitzt — nach Osten gerichtet, und am Mittag nach der zehnten Nacht, wo der Tanz bis Mittag fortgesetzt wird, wird ihr die Federmaske allmählich aufgerichtet und schließlich nach Osten geschleudert. In dieser letzten Nacht soll auch, wie bei den Maidu, allgemeine geschlechtliche Vermischung erlaubt

sein, während sonst von der Frau unbedingt Keuschheit gefordert wird.

Die Seele geht nach Westen und dann über die Milchstraße nach Osten zum Seelenaufenthalt. — Besonders eingehend sind die eigenartigen Nachrichten über die Schamanen, von denen die meisten Frauen sind. Das Gebiet der Shasta ist voll von Potenzen Axëki, „Schmerzen", die im wesentlichen in menschlicher Gestalt in Felsen, Seen, Stromschnellen, in der Sonne, dem Monde usw. wohnen, oder Tiere sind und den Menschen Krankheit, Tod und allerhand Übel senden. Diese sind zugleich die Helfer der Schamanen. Wer zum Schamanen bestimmt ist — meist ist das Amt erblich, indem der Helfer erblich ist —, kann sich dem Rufe nicht entziehen. Zuerst kommen Träume, dann erscheint ihr ein Mann, der ihr zu singen gebietet. Im Zustande der Bewußtlosigkeit lernt sie den ihr vom Geiste vorgesungenen Gesang, weiß dann auch den Namen des Helfers auszusprechen und wird kurz darauf von ihm geschossen. Ein „Schmerz" wie ein dünner, an den Enden spitzer Eiszapfen fliegt in ihren Leib, und sie kann ihn dann beliebig herausnehmen und hereinstecken. Monate später, wenn die vielen Requisiten besorgt sind, wird ein bemalter und mit Federn geschmückter Pfahl — oder bei mehreren Helfern mehrere — errichtet, an dessen Fuß die Geräte liegen, der Helfer wird gerufen, und nach dreitägigen Zeremonien ist der Schamane fertig. Sie vermag nun, alle „Helfer", die es überhaupt gibt, zu sehen, und kann gleich ihnen durch Schießen des ihr verliehenen Schmerzes die Leute krank machen und töten, ist aber auch in jeder Handlung, in der Diät und in allem dem Willen ihres Helfers unterworfen. Bei der Heilung erfährt sie, während sie in ziemlicher Entfernung vom Hause des Kranken raucht, von ihrem Helfer die Umstände des Falles. Im Hause selbst erweicht der Gesang, der nur eine Wiederholung der Worte des Helfers ist, den Schmerz, und Saugen fördert dann zuerst einen farbigen

Kloß und schließlich den „Schmerz“ zutage, der in die glühende Asche gesteckt oder, wenn er von einem Schamanen geschossen ist, zerbrochen wird, damit dieser stirbt. Bei vielen Mißerfolgen wird die Schamanenfrau getötet, da sie ihrem bösen Willen zugeschrieben werden. Besondere Requisiten und Gaben verlangen die Klapperschlange und der Grislybär als Helfer, wenn der Biß der betreffenden Tiere geheilt werden soll. Der Schamane ahmt dann den Grislybären nach und saugt dessen Zunge aus der Wunde. Bei Augenkrankheiten sind besonders Sonnen- und Sternhelfer gut, erstere auch bei Pfeil- und Flintenschußwunden. Epidemien entstehen dadurch, daß irgend ein Helfer sich selbst oder einen „Schmerz“ im Boden inmitten des Dorfes verborgen hat und von dort aus die Leute krank macht. Dann muß der Helfer des Schamanen selbst kommen — während er sonst durch den Schamanen wirkt — und den Verborgenen ins Wasser treiben.

Außer diesen Zeremonien des Pubertätsfestes, den schamanistischen Riten und dem Kriegstanz, der in 3—4 Nächten vor dem Auszuge unter Beobachtung von Diät und Schilderung der zu vollbringenden Taten stattfand, gibt es keine Feste und Tänze. Dagegen kann man, wie erwähnt, nackt auf Glück ausgehen, oder durch Selbstverwundung u. dergl. Erfolg erringen. Gesänge, die nur wenige kennen, werden im Winter in den Häusern zum Schutz gegen Klapperschlangen und Grislybären gesungen. Gebete bzw. Zauberformeln helfen im Kriege, bei der Grislyjagd und bei anderen Gelegenheiten. Leider sind die dafür beigebrachten Belege in ihrem Sinne nicht ganz klar.

Kürzlich sind Roland B. Dixons Notes on the Achomawi and Atsugewi Indians of Northern California[1] erschienen, die ebenfalls zu dem Shasta-Sprachstamm gehören. Es ist ersichtlich, daß die religiösen Sitten denen der Shasta sehr

[1] *American Anthropologist* X N. S. 208—220. Lancaster 1908.

ähnlich sind, weshalb ich nicht näher darauf eingehe. Hier konnten, wenn auch seltener, Männer, die nicht Schamanen waren, durch Fasten, nächtliches Baden, Träumen usw. „Schützer" erlangen. Es wäre namentlich zu wünschen, daß man über die „nicht ungewöhnlichen" Mannweiber, also homosexuelle Männer (berdashes), etwas Näheres erführe. Sie sind überhaupt in älteren Berichten über Nordamerika häufig erwähnt, ohne daß man sich ein klares Bild von ihnen in religiöser Beziehung machen kann.[1]

Auch von den Missionsindianern im südlichen Kalifornien, die seit 100 Jahren unter christlichem Einfluß leben, haben sich merkwürdigerweise im Munde weniger alter Leute noch verhältnismäßig eingehende Nachrichten über ihre Religion erhalten, die Constance Goddard Dubois 1906 gesammelt hat und veröffentlicht: The Religion of the Luiseño Indians of Southern California.[2] Diese Indianer sprechen einen Shoshoni-Dialekt. Der Einfluß der katholischen Kirche hat bis auf den heutigen Tag es gerade nur zustande gebracht, daß die alten Leute den Schleier des Geheimnisses, der über dem alten Glauben liegt, fallen lassen. Doch nicht mehr als 120 Jahre soll es her sein, daß diese Zeremonien des göttlichen Wesens Chungichnish von der Küste her nach San Luis Rey kamen. Zwei Feste sind mit dieser Religion verbunden, erstens die alle 2—3 Jahre stattfindende Einführung von Knaben in den Chungichnishglauben vermittelst des Trinkens der toloache-Wurzel und zweitens die Totenzeremonien. Diese beiden werden eingehend beschrieben, ohne daß wir zu völliger Klarheit über die Bedeutung der interessanten Einzelheiten gelangen. Seit 50 Jahren ist das erstere Fest nicht mehr gefeiert worden. Im Dunkeln wird der Trank aus der Wurzel

[1] Vgl. Karsch *Uranismus, Jahrb. für sexuelle Zwischenstufen* III, S. 125 f.

[2] *Univers. of California Publications* in *Amer. Archaeol. and Ethnol.* VIII, S. 69—188. Berkeley 1908.

der bläulich-weißen toloache-Blume (jimson-weed, datura meteloides) mit Wasser zubereitet, die Knaben knieen vor der heiligen Steinschale und schlürfen nacheinander das Naß. Dann geht man zu dem Hauptfestplatz, wo die Tänzer auf Händen und Knieen kriechend und die Laute von Vögeln und anderen Tieren: von Habichten, Eulen, Raben, Wieseln nachahmend, eintreffen. Diese sind die persönlichen Schutztiere, wie Dubois sehr wahrscheinlich macht. Dann tanzt man singend um das Feuer, die Knaben fallen infolge des Trankes bald nieder und werden zum früheren Platz gebracht. Vor dem Auslöschen des gewaltigen Feuers werden allerhand wunderbare Handlungen verrichtet: man stellt sich z. B. in das Feuer hinein, ohne daß irgend etwas von dem Federschmuck usw. verbrennt. 4—5 Tage lang kommen die Bewohner je eines anderen Dorfes und bringen den Knaben Federschmuck und die wunderwirkenden Stöcke und unterrichten sie. Nun wird die Wanawut („Schnur") genannte Nachbildung der Milchstraße, wohin nach dem Tode die Seelen gehen, in eine fünf Fuß lange Grube gelegt, und die Knaben müssen auf den drei runden flachen Steinen, die in einer Reihe in die Figur geknüpft sind, von einem zum andern springen. Der Zweck ist, sie dereinst von der Erde zu befreien, aber auch, ihnen langes Leben zu verleihen. Es folgt die Anlage einer Zeichnung aus farbigem Sande aus drei konzentrischen Kreisen mit einem Loch in der Mitte. Die Methode solcher Zeichnungen erinnert sofort an die ausgebildeten rituellen Sandzeichnungen der Navaho. Sie bedeuten die Welt mit der Milchstraße, dem Himmel und „unserem Geist" (der innerste Kreis). Außerdem sind die den Übertreter der Vorschriften bestrafenden Tiere, Pflanzen und Krankheiten dargestellt. Ein Klümpchen aus gemahlenem Salbeisamen und Salz wird jedem Kandidaten in den Mund gesteckt, der es, vor der Zeichnung knieend und sie mit den Armen umfassend, in das Loch speit, worauf die Zeichnung von außen nach innen zerstört und das Loch zugeschüttet

wird. Vorher geht die heilige Unterweisung in seinen Pflichten, die sich auf Speisegebräuche, Verhalten zu den Alten und praktische Lebensregeln beziehen. Den Ungehorsamen wird Chungichnish den Bären, den Berglöwen, die Klapperschlange senden, sie zu beißen, sowie stechendes Unkraut und Krankheit. Die Erde wird den Schuldigen hören, Sonne und Mond ihn schauen.

Die Sandzeichnung wird zur Ausführung desselben Ritus auch gebraucht, wenn die Jünglinge die Ameisenprobe durchmachen. Hierbei werden Ameisen auf die nackten Körper der auf dem Boden Liegenden geschüttet und später mit Nesseln herunter geschlagen. Das erinnert an die Ameisenprobe einiger Guayanastämme. Ein Wettrennen der Jünglinge folgt, der Sieger bemalt einen Fels. Endlich werden nach dem Tode eines solchen durch den toloache-Trunk Eingeweihten seine Zeremonialobjekte in das Loch der Sandzeichnung vergraben.

Ganz anders war das Pubertätsfest für die Mädchen. Diesen wird ein Tabakskügelchen in den Mund gesteckt, das sie verschlucken müssen. Dann legt man das Mädchen in eine durch Feuer vorher erwärmte, mit geweihten Zweigen ausgelegte und mit Gesträuch bedeckte Grube, in der sie drei Tage und drei Nächte unbeweglich liegen bleiben muß, während in der Nacht die Männer und am Tage die Frauen singend um die Grube herumtanzen. Dann wird sie herausgenommen, und es folgt ein Wettrennen der Frauen und Bemalung eines Felsens. Nach einem Monat der Enthaltung von Fleisch und Salz wird die Zeremonie der Sandzeichnung wie bei den Knaben abgehalten.

Von Trauerzeremonien wird das Verbrennen der Bilder erwähnt, was nach Kroeber (im Nachtrag) in unregelmässigen Zeiträumen vor sich geht, wenn genügend Leute gestorben sind. Figuren werden wie im Leben gekleidet, stellen (nach Kroeber) die Toten dar und werden nach Gesang und Tanz verbrannt. Als Signal schwingt der Häuptling dabei ein

Schwirrholz. Eine „andere Form dieser Zeremonie" ist das Aufrichten eines haushohen Kiefernstammes, den man verschiedenfarbig bemalte und der den Toten darstellte. Er wurde mit Körben auf der Spitze behangen und ganz oben befand sich ein Rabenbalg. Man erkletterte ihn im Wettstreit. Um ihn tanzte man. Dieses erinnert etwas an die mexikanische Totenzeremonie des Festes xocotl uetzi, wo ein Mumienbündel oben auf der Stange angebunden und das Bild des Feuergottes Xocotl bzw. ein Vogel auf der Spitze angebracht war. Den Pfahl erkletterte man und riß den Gott herab.

Dubois hat auch eine Menge der bei den Zeremonien gesungenen Gesänge phonographisch aufgenommen und weiß deren Inhalt zu erzählen, so daß wir wohl hoffen dürfen, sie bald in extenso in Text und Übersetzung zu erhalten. Es folgen dann eine Anzahl für die Religion wichtiger Mythen, leider ohne einheimischen Text.

Im Anhang gibt A. L. Kroeber seine unabhängig davon 1904 aufgenommenen kurzen Nachrichten über die Luiseños, die bemerkenswerte Ergänzungen bringen. Z. B. gibt er eine andere Darstellung der Sandzeichnung, die Erde genannt wird, während das Loch in der Mitte der Nabel heißt, der das Grab vorstellen soll als Drohung für eine Übertretung der Gebote durch die Eingeweihten. Von besonderen Totenzeremonien führe ich noch den Adlertanz an, bei dem Leute während der Nacht abwechselnd um das Feuer mit einem Adler in der Hand tanzen, der in der Gefangenschaft aufgewachsen ist. Des Morgens wird der Adler, der einen verstorbenen Häuptling vorstellt, durch einen Druck auf das Herz getötet und dann verbrannt. Der Nachfolger des Häuptlings veranstaltet die Feier.

Weiteres ergänzendes Material über dieselben Indianer bringt Philip Stedman Sparkman in seiner Abhandlung The Culture of the Luiseño Indians[1], wovon besonders

[1] A. a. O. VIII, S. 187—234.

die wörtliche Wiedergabe der Anweisung an die Knaben und Mädchen bezüglich der Sandzeichnung in den Pubertätsriten hervorzuheben ist und eine neue Darstellung der Zeichnung selbst.

Zum großen Teil dieselben Zeremonien berührt auch ein alter Bericht, den die Missionen 1811 auf eine Anfrage über die Indianer sämtlicher Missionen dieser Gegend an die mexikanische Regierung in Mexiko schickten. Er ist auszugsweise von A. L. Kroeber unter dem Titel A Mission Record of the California Indians[1] aus dem Spanischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen worden. Hier wird z. B. von der Mission San Fernando gesagt, daß die Indianer toloache trinken, um Hirsche zu jagen. Sie würden dadurch stark und seien zugleich geschützt gegen Klapperschlangen, Bären und Pfeile, die dann nicht in den Körper eindringen würden.

A. L. Kroebers Ethnography of the Cahuilla Indians[2] zeigt auf den wenigen der Religion gewidmeten Seiten, daß diese einen Shoshonidialekt sprechenden Indianer des südlichen Kaliforniens den Missionsindianern nahe stehen. Toloache wird wahrscheinlich ebenfalls von jedem Knaben getrunken. Der Gebrauch des Trunkes bringt Reichtümer, wohl wie Kroeber bemerkt, weil er Macht und Erreichen von Wünschen gewährleistet. Auch das „Rösten der Mädchen" bei der Pubertätsfeier wurde wahrscheinlich geübt.

Auch von den Yuma sprechenden Diegueñoindianern des südlichen Kalifornien haben wir kurze Andeutungen über das Vorhandensein der bei den Luiseños beschriebenen Zeremonien, wie es zugleich Tradition ist, daß sie vor 120 Jahren von diesen zu den Diegueños kamen. Constance Goddard Dubois zeigt die Unterschiede und die gegenseitige Beeinflussung der beiden Stämme in ihrer Abhandlung Ceremonies and Traditions of the Diegueño Indians[3] auf. Fremde Züge

[1] *From a Manuscript in the Bancroft Library* a. a. O. VIII, S. 1—27.
[2] A. a. O. VIII, S. 29—68.
[3] *Journal of Amer. Folklore* XXI, S. 228—236.

in den Mythen sind jedoch vorhanden und beruhen auf der Zugehörigkeit der Diegueños zu den Yuma, Mohave, Maricopa usw.

Was wir bis jetzt von der Religion der Kalifornischen Indianer wissen, hat A. L. Kroeber, The Religion of the Indians of California[1] in den Hauptzügen zusammengestellt, um in einem Überblick über die Tatsachen Einheit bzw. Abweichungen innerhalb Kaliforniens festzustellen und Gegensatz bzw. Ähnlichkeit mit dem übrigen Nordamerika herauszuheben. Da in den Auszügen der Berichte dieses Archivs ohnehin die springenden Punkte in der Religion der kalifornischen Indianer hervortreten, beschränke ich mich hier auf wenige Bemerkungen. Kroeber hebt mit Recht hervor, daß bei den Kaliforniern Symbolismus und Ritual, wie es sich auch in Geräten und Pictographien zeigt, weniger entwickelt ist, wie sonst meist in Nordamerika. An Stelle der Handlungen sind dafür die gesprochenen und gesungenen Worte weniger nach ihrer Form als nach ihrem Inhalt von besonderer Bedeutung. Die Kalifornier bilden ferner mit den Stämmen der pazifischen Küste in den das Individuum betreffenden Sitten bei Geburt, Pubertät und Tod eine Einheit, während im Osten und am Atlantischen Ozean mehr öffentliche und Stammeszeremonien hervortreten. Besonders die Pubertätssitten, z. B. daß das Mädchen nicht den Kopf mit der Hand kratzen darf, stimmen mit denen der nordpazifischen Küste überein. Die große Masse der Zentralkalifornier bildet eine Einheit. Besondere Gebiete sind aber der äußerste Nordwesten und der Süden Kaliforniens, die eine höher organisierte und verwickeltere Kultur zeigen als das Zentrum.

In Kalifornien war das gänzliche Fehlen des Totemismus bisher eine feststehende Tatsache. Nun überrascht uns C. Hart Meriams Abhandlung Totemism in California[2] mit genauen Angaben über verschiedene Arten des Totemismus bei

[1] *Univ. of Calif. Publ.* in *Amer. Arch. and Ethn.* IV, S. 319—356.
[2] *Amer. Anthropologist*, N. S. X, 1908, S. 558—562.

einer ganzen Anzahl von Stämmen, die zu verschiedenen Sprachgruppen gehören. Über den persönlichen Schützer, den Meriams ebenfalls Totem nennt, haben wir schon einzelnes aus der Arbeit von Dixon über die Achomawi und Atsugewi gehört. Solch persönlichen Schützer, ein Tier, einen Baum oder Felsen, sehen die jungen Leute bei den nördlichen Mewuk im Traum, nachdem sie tagelang umhergewandert sind. Die mittleren und südlichen Mewuk dagegen haben ein erbliches Totem, das sich vom Vater auf den Sohn vererbt. Sie teilen sich in zwei Klassen, die „Land-" und „Wasserseite", von denen die eine Landtiertotems bzw. Bäume, die andere Wassertiertotems und den Coyote hat, der im Mythus von jenseits des Meeres kommt. Andere Stämme der Mewangruppe nördlich San Franzisco mit erblichen Tiertotems sind die Oláyome, die nur Säugetiertotems haben, und die Hoókooéko und Olamentko, die nur Vogeltotems besitzen. Auch die Midoogruppe und die Yokut werden als totemistisch namhaft gemacht.

Nördliche Shoshoni. Robert H. Lowie hat einen Sommer hindurch (1906) die Shoshoni- oder Snakeindianer in Lemhi, Idaho, studiert und berichtet nun unter Zuhilfenahme der alten Quellen über diese Indianer überhaupt: The Northern Shoshone.[1] Die Hälfte nehmen Mythen und Erzählungen ein, die nach Übersetzungen seiner Interpreten niedergeschrieben sind. Für unsere Zwecke kommen im wesentlichen nur die Seiten 211—236 in Betracht. Einige Tage vor der Geburt eines Kindes enthalten sich beide Eltern des Fleisch- und Fischgenusses. Früher wurde auch neben Pferden das Weib des verstorbenen Häuptlings getötet. Es finden sich keine Spuren von Altersgenossenschaften. Der Sonnentanz ist hier und da spät eingeführt, der Büffeltanz z. T. dem Weibertanz der Arapaho entnommen. Der Nuakintanz wurde Ende

[1] *Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* II, S. 163—306. New York 1909.

des Winters veranstaltet, um reichliche Nahrung, besonders an Beeren und Lachsen, zu erlangen. Am anderen Orte hieß er Grastanz und diente zum besseren Wachsen des Grases. Auch beim ersten Lachsfang fand eine Zeremonie statt. Lowie erwähnt noch mehrere andere Tänze, ohne daß wir ein Verständnis für sie erlangen können. Bei dem wöhönökakin wurde ein gezahntes Brett mit einem Stock gestrichen. Von diesem Instrument (wöhönög) hatte der Tanz seinen Namen. Ähnlich wie bei den Prärieindianern erwarb man übernatürliche Kraft durch Träume, Visionen und Helfer. Man unterscheidet zwischen solchen persönlichen Helfern búha, die einem Rat erteilen und denen man gehorchen muß, und zwischen bloßen Zaubermitteln (nadcu). Solch ein búha können aber auch z. B. nur einige Wurzeln sein, die man in einem Säckchen trägt. Will man einen Feind töten, so spricht man zu seiner Medizin, bindet sie an einen Stein und wirft sie gegen ihn. Eine regelrechte Unterscheidung von Medizinmännern (Schamanen) und gewöhnlichen Leuten ist nicht zu machen, da der Besitz von Kriegs- oder Heilmedizinen nicht spezifisch ist. Helfen bei Krankheiten die gewöhnlichen Heilmittel nichts, so wird ein besonderer Medizinmann gerufen. Die Theorie ist dann, daß ein Geist auszutreiben ist, was z. B. dadurch geschieht, daß der Arzt aus seinen Händen einen Tubus bildet und durch ihn am Munde des Kranken saugt, bis dieser den Geist in Gestalt eines kleinen Objekts ausstößt. Dankenswert ist die kurze Zusammenfassung der mythologischen Konzeptionen, die aber über unzusammenhängende Einzelheiten nicht hinausgehen.

Algonkin der Prärien. Im vorigen Bericht konnte ich über die zeremoniale Organisation und den Sonnentanz der Arapaho nach den ausführlichen Arbeiten von Kroeber und Dorsey berichten, und jetzt ist ein anderer, ebenfalls zu den Prärieindianern gehörender Algonkinstamm nach diesen beiden Richtungen hin untersucht worden, gerade noch zu einer Zeit,

wo einigermaßen ausführliche Nachrichten über die nun schnell schwindende soziale Organisation eingezogen werden konnten, und wo der Sonnentanz vielleicht zum letztenmal — infolge falscher Berichte des betreffenden Indianeragenten an seine Behörde — begangen worden ist: George A. Dorsey, The Cheyenne, I Ceremonial Organisation, II The Sundance.[1] Es ist dadurch ein schönes Vergleichsmaterial beschafft worden, das Dorsey besonders seinem Interpreten Richard Davis, einem Vollblutcheyenne, verdankt. Den Sonnentanz hat Dorsey selbst zweimal vollständig mitgemacht, ebenso, wie es scheint, die Zeremonie der Medizinpfeile im November 1902. Schade ist nur, daß in dem ganzen Buch fast keine einzige einheimische Bezeichnung vorkommt, was man für weitere Studien schmerzlich vermissen wird. Auch die in dem Sonnentanz vorkommenden Gesänge sind nicht mitgeteilt, obwohl solches urkundliches Material — allerdings muß zugleich der einheimische Text gegeben werden — vor allem zu schätzen ist.

Die beiden großen Zeremonien, die der Medizinpfeile und der Sonnentanz, gehen von zwei verschiedenen Gruppen der Cheyenne aus, deren Sprachen etwas voneinander abweichen. Entsprechend wurden nach den Mythen die beiden Zeremonien von zwei verschiedenen Helden bzw. von einem solchen mit zwei verschiedenen Namen — Motzeyouf (standing medicine) und Erect Horns — auf fast ganz dieselbe Weise nach vierjährigem bzw. viertägigem Aufenthalt in oder auf einem Berge heimgebracht, wo sie ihnen von „der Großen Medizin“ und „dem Rollenden Donner“ selbst geoffenbart wurden. In beiden Fällen folgen ihnen die Büffel zur Ernährung des Volkes, nach der Unterweisung von Erect Horns ist der Erfolg zugleich die Erneuung der Natur. Motzeyouf brachte vier Medizinpfeile mit, von denen zwei Macht über die Menschen, zwei Macht über die Tiere besitzen. Die Zeremonie der

[1] *Field Columbian Museum Publ. 99 Anthrop. Series* IX, Nr. 1. 2. Chicago 1905. 186 S.

Medizinpfeile wird jährlich vier Tage lang gefeiert, indem jemand, der nachher die Rolle des Propheten Motzeyouf spielt, das Fest zu veranstalten gelobt. Dabei muß jede Familie vertreten sein, und für jede wird ein Stab in dem für die Zeremonie errichteten großen Medizinpfeilzelt niedergelegt. Hier werden die Pfeile enthüllt und eventuell ausgebessert, worauf sie an einem Pfahl vor der Hütte allen männlichen Individuen jeden Alters zur Schau ausgehängt werden, während man ringsum die Opfergaben niederlegt. Dann wird die alte Hütte abgebrochen und über dem Pfahl von neuem errichtet. Die Pfeile werden nun dem damit beauftragten Beamten zurückgegeben und der Prophet zieht sich in sein Zelt zurück, um den Medizinmännern zu prophezeien. Erneuung des Lebens und des Mutes sei der Zweck des Ganzen.

Motzeyouf hat auch die soziale Organisation des Stammes eingesetzt, von der besonders die 40 Häuptlinge mit ihren vier alten Medizinmännern als Berater und Führer und fünf Kriegergenossenschaften zu erwähnen sind, wozu noch eine aus neuerer Zeit kommt. Dorsey verweist auf die Ähnlichkeit einiger von ihnen mit entsprechenden Gesellschaften der Arapaho, aber es ist anderseits ein grundlegender Unterschied vorhanden: sie sind nämlich nicht nach Altersstufen gegliedert und entsprechend nicht an Rang verschieden wie bei den Arapaho, sondern in jedem Alter kann man Mitglied einer jeden der Gesellschaften werden. Zu drei Gesellschaften gehören auch je vier Mädchen, meist aus den Töchtern der 44 Häuptlinge. Diese Mädchen dürfen von den Mitgliedern nicht geheiratet werden. Die Hufrasselkrieger, so nach ihren Rasseln genannt, haben ein als Klapperschlange gestaltetes Musikinstrument aus dem Geweih des Wapitihirsches, das auf dem Rücken Einkerbungen hat und mit einem Antilopenschienbein gestrichen wird. Wenn ein bestimmtes Medizinkraut gekaut und darauf geblasen wird, während man es in eigentümlicher Weise bewegt, so kommen die Herden der Jagdtiere herbei. Bemerkens-

wert ist die mythische Ableitung der Hunde-, Menschen- und der Wolfgesellschaft von solchen Tierwesen. In den Angaben über die Abzeichen vermisse ich die Unterscheidung, was davon beim Tanz und was im Kriege getragen wird. Das zu wissen ist für den Zauberwert der Abzeichen durchaus notwendig. Ferner fehlen die zahlreichen Kriegsgesänge gänzlich.

Für die genaue Beschreibung des Sonnentanzes, den die Cheyenne „die Hütte neuen Lebens“ (new life lodge) nennen, kann ich auf meinen vorigen Bericht (IX, S. 126f.) über den Sonnentanz der Arapaho verweisen, der infolge des Eindringens neuer Elemente komplizierter ist. Dorsey selbst gibt am Schluß die Unterschiede an. So haben die Tänzer der Cheyenne nicht das Gelübde getan, zu tanzen, sondern gehören derselben Gesellschaft an, wie der Mann, der die Zeremonie zu veranstalten gelobte. Die Riten im Zelt, das für die vorbereitenden Zeremonien errichtet wird, umfassen nacheinander die Herstellung von fünf immer größer angelegten kreisförmigen „Erden“, die die wachsende Erde und zugleich den Platz, wo die Büffel, das Hauptnahrungstier, sich wälzen, darstellen sollen, während z. B. durch die Grasstöpsel in den Augen und in der Nase des Büffelschädels das Wachstum der Vegetation befördert werden soll. Es soll eine Neuschöpfung und Erneuung alles Lebens auf der Erde bewirkt werden. Das Feuer in dem Hauptzeremonialzelt soll die Hitze der Sonne vorstellen, und das Zelt ist nach Osten gerichtet, damit die Sonne darüber ihren Lauf nehme und alles fruchtbar mache. Bei den Cheyenne ist auch der Mythus vom Ursprung des Sonnentanzes klarer wiederholt, indem der Hauptpriester „die große Medizin“ vorstellt, die die Zeremonien gelehrt hat, und der Held Erect Horns, der sie empfängt, durch den Veranstalter des Festes dargestellt wird, der das Gelübde dazu getan hat.

Ergänzungen besonders zu den Kriegergesellschaften der Cheyenne bringt die Arbeit des kürzlich verstorbenen James

Mooney, The Cheyenne Indians.[1] Er gibt noch eine sechste Gesellschaft der „törichten Hunde“ an, die von Dorsey nicht erwähnt ist, und mehrere kleinere Gilden, so die verschiedenen Arztgenossenschaften zur Heilung von kranken Pferden (horse medicine doctors), die jede ihre besonderen Mittel nebst Tabus, Bemalung, Gesängen usw. hatten, ferner die Gesellschaft der „Verrückten Tänzer“, die während der Tänze durch Kauen einer Pflanze übernatürliche Körperkräfte und Gewandtheit erwarben, und die Feuertänzer, die durch Einölung des Leibes auf glühenden Kohlen zu tanzen vermochten. Zu erwähnen sind auch die Kameradschaften zwischen zwei jungen Leuten fürs Leben, die füreinander eintraten und Pferde und anderes Eigentum gemeinsam besaßen. Gewöhnlich gehörten sie derselben Kriegergesellschaft an. Von den vier heiligen Pfeilen wird erzählt, daß sie zur Verehrung ausgestellt wurden, um das Blut vom Volke abzuwischen, wenn ein Cheyenne einen Volksgenossen getötet hatte.

Von A. L. Kroebers Werk The Arapaho liegt nun auch Teil IV Religion[2] vor. Die zeremoniale Organisation, die eigentlich auch hierzu gehören würde, ist schon in Teil III behandelt. Ebenso fehlen die Mythen, die an anderer Stelle veröffentlicht sind. Es wäre aber wünschenswert gewesen, hier eine Götterlehre oder dergleichen zu geben. In der Hauptsache besteht dieser Teil demnach in der Darstellung der Kulthandlungen und namentlich in der Beschreibung von Zeremonialgeräten, die für den Symbolismus, d. h. die Darstellung übernatürlicher Kräfte, wichtig sind. Besonders interessant aber ist das letzte Kapitel „persönliche übernatürliche Mächte“, das eine sonst nirgends vorkommende Menge von Amuletten und „Medizinen“ nebst Erklärungen bietet. Wir werden durch sie

[1] *Memoirs of the Amer. Anthrop. Assoc.* I, S. 357—442. Lancaster Pa 1907.

[2] *Bull. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* XVIII, S. 279—454. Vgl. *Archiv* IX S. 123f.

so anschaulich in die alle praktischen Tätigkeiten umfassende Zauberatmosphäre des Prärieindianers eingeführt, daß ich damit als Hauptsache des Ganzen beginne. Nach zwei bis drei, höchstens sieben Tagen Fasten, meist auf Bergspitzen, erscheint dem erwachsenen Mann sein Schutzgeist, gewöhnlich ein kleines Tier in menschlicher Gestalt, das aber beim Entweichen Tiergestalt annimmt. Das Fell eines solchen Tieres trägt er dann als Medizinsack. Oft sogar ist der Suchende ein Mann in mittleren Jahren. Einer hat mehr, der andere weniger Zauberkräfte dadurch, aber eine besondere Klasse von Schamanen gibt es nicht. Nun werden aber solche Geister auch durch bloße Lehre samt allen Medizinen übertragen, meist an Verwandte, aber auch an Fremde, die dafür zahlen. Dann hat man nicht nötig zu fasten. Auch gibt es eine Masse Zaubermittel, die infolge einer assoziativen Idee wirken, ohne daß sie wie sonst vom Schutzgeiste im Traume offenbart oder während des Fastens gefunden worden sind. Ein Federkopfschmuck, ein Hals-, ein Armband usw. enthalten zuweilen sogar eine ganze Menge solcher Medizinen. Einige Beispiele mögen das Ganze erläutern. Ein Medizinsack aus Dachsfell, der einem Manne mit dem Dachse als Schutzgeist zugehörte, enthielt sieben Medizinen gegen verschiedene Krankheiten, ohne daß ein wirklich medizinischer Wert irgendwie wahrscheinlich war. Darunter war ein Stein, der sich in der Seite eines Büffels gefunden hatte und, auf Geschwüre gelegt, diese heilte, der Schwanz einer Schildkröte, der als Kopfschmuck getragen, die Gesundheit bewahrte, das Herz einer Schildkröte, das zerstoßen und in Wasser getrunken Herzschmerzen heilte. Ein Mann sah nach dem Fasten jemanden mit einer Medizinhalskette im Kampfe, der von den Pfeilen nicht getroffen wurde. Ein andermal sah er nach dem Fasten einen, dem zwei Klapperschlangen aus dem Munde kamen. Sie verschwanden, und er stellte fest, daß sie in seinem eigenen Körper waren. Seitdem hat er sie in seinem Leibe und kann

Klapperschlangenbisse heilen. Von allen Klapperschlangen, die er tötet, ißt er Fleisch und Eingeweide roh. In seinem Medizinsack aus Dachsfell befand sich die Figur seines Helfers aus Fell, genau mit demselben Schmuck, wie er ihn im Kampfe gesehen. Die ganze Figur wird im Kampfe als Kopfschmuck getragen. An einem Armband aus Dachsfell befand sich ein Gopherfell, eine Eulenklaue, mehrere Schellen, Federn, rote Beeren und einige Fellfransen. Das Dachsfell vermehrt die Schnelligkeit des Reitpferdes, die Klaue hilft den Feind ergreifen, die Bewegung der Federn treibt den Feind fort, die Schellen stellen den Lärm des Kampfes dar. In der Not wird eine der roten Beeren aufgemacht und gekaut. Das Ganze ist zugleich eine Rassel zur Krankenheilung. Wenn man mit verschiedenfarbigen Bohnen die Seiten einer Stute reibt, so erhält sie entsprechend farbige Füllen. Ein schuppiger Schildkrötenschwanz mit Federn wurde im Kampfe auf dem Kopf, auf der Brust oder an der Seite getragen. Die Federn bewirken Schnelligkeit, die Schuppen machen unverwundbar. Das Ganze wird ebenfalls zum Heilen gebraucht.

Von Zeremonien beschreibt Kroeber den Sonnentanz der nördlichen Arapaho in Wyoming, während Dorseys Beobachtungen sich auf die südlichen in Oklahoma beziehen. Obwohl Kroeber die Geheimzeremonien nicht gesehen hat, so bietet sein kurzer Bericht doch sowohl in der Übereinstimmung der ganzen Anlage wie in abweichenden Einzelheiten sehr wünschenswerte Kriterien und Ergänzungen. Kroeber beschreibt dann einige heilige Stammesgeräte (Fetische), ohne daß ihre Wirkungen oder ihr Gebrauch genau mitgeteilt wird: die Tabakspfeife, das Rad, das uns schon aus dem Sonnentanz bekannt ist, die Medizinsäcke usw., und teilt einige Gebete und Reden und vereinzelte interessante Anschauungen und Gebräuche mit. Quellen sind von Wasserungeheuern bewohnt, aus deren Maul zuweilen die Quellen herauskommend gedacht werden. Trocknet eine aus, so hat der Donner das

Ungeheuer fortgeholt, wie auch der Blitz ins Wasser schlägt, um es zu treffen.

Einen großen Raum besonders unter den Jüngeren nehmen heute Zeremonien ein, die modernen Ursprungs, aber doch aus indianischem Geiste geboren sind. Es sind einerseits Spiele und Tänze in Verbindung mit dem bekannten vor etwa 15 Jahren unter den Indianern weit und breit aufgekommenen Geistertanz, der heute nicht mehr existiert, teils der von den Kiowa übernommene Peyoteritus. Sicher ist wohl, daß viele alte Elemente in den zahlreichen symbolischen Requisiten des Geistertanzes vorhanden sind, und so ist ihre ausführliche Beschreibung und die Erklärung der piktographischen Elemente darin, die Kroeber hier bietet, eine reiche Quelle der Belehrung. Dasselbe ist mit den Spielen der Fall, die mit dem Geistertanz aus der alten Rüstkammer indianischen Geistes hervorgeholt wurden. Kroeber beschreibt dann den Krähentanz, der noch vor der Zeit des Geistertanzes von den Sioux übernommen wurde und heute mit Ideen des Geistertanzes erfüllt ist. Kroeber sah ihn im September 1899 bei den Arapaho. Ursprünglich war er ein Freundschaftstanz zwischen Pawnee und Osage. Es werden bei ihm Pferde verschenkt. Das zeremonielle Essen von Peyote hat Kroeber zweimal beobachtet. Diese Kaktusart bringt gegessen besondere Erregung, Steigerung der geistigen und körperlichen Fähigkeiten und eventuell Visionen hervor, ganz wie der mexikanische Peyote. Er wird nur an den in unregelmäßigen Zwischenräumen von Wochen stattfindenden Festen gegessen, an denen alte Leute nie teilnehmen. Der Leiter des Festes singt die ganze Nacht, seine Gesänge beziehen sich auf den Peyote, auf die Vögel, die seine Boten sind, und auf die lange Dauer der Nacht.

Zugleich liegt ein ausführlicher Bericht des unermüdlichen Verfassers über einen andern Prairiestamm der Algonkin vor: A. L. Kroeber, Ethnology of the Gros Ventre.[1] Da dieser

[1] *Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* I S. 139–281.

Stamm mit den Arapaho sprachlich und kulturell nahe verwandt ist und die Untersuchung nach denselben Richtungen geführt ist, so kann ich mich hier kurz fassen. Auch hier beruhen die Angaben meist auf Nachrichten, die von alten Indianern eingezogen sind, und weniger auf direkter Beobachtung. Hier versuchten nicht alle, sich übernatürliche Kräfte zu verschaffen, und die es taten, erreichten nicht immer ihr Ziel. Auf Bergspitzen sowohl wie (seltener) an Wasserläufen fasteten und „schrien" sie, um einen Helfer zu gewinnen, der dann entsprechend dem Orte verschieden war. Außerdem ist eine Menge vegetabilischer Medizinen gegen Krankheiten allgemein bekannt. Die zeremoniale Organisation nach Altersklassen ist der der Arapaho sehr ähnlich, obwohl Abweichungen vorhanden sind. Z. B. konnte eine siebente und älteste Genossenschaft nicht nachgewiesen werden. Das Aufsteigen in eine höhere Stufe durch Abhalten der viertägigen und auch viernächtigen Tänze fand statt, wenn der Betreffende, der das nötige Alter dazu hatte, den Tanz in einer Notlage gelobte. Doch ist es hier eigentlich falsch, von sechs Altersgenossenschaften zu reden, da vielmehr abweichend von den Arapaho nur sechs Alterszeremonien existierten und eine drei- bis viermal größere Zahl von Gesellschaften, die z. T. komische Namen haben („Genug-essen-um-über-Nacht-auszuhalten", „Weiße Nasen" usw.), jedenfalls ganz andere als die Tänzer der sechs Zeremonien. Innerhalb dieser vielen Gesellschaften wurden die sechs Alterstänze ausgeführt, obwohl die Altersstufen in verschiedenen Gesellschaften verteilt waren und demnach nicht alle Altersgenossen bei der sie betreffenden Zeremonie vereint waren. Ganz klar erscheint das Verhältnis nicht, auch ist die Organisation schon lange verfallen. Bei den Tänzen gebärdeten sie sich in gewisser Weise wie die Tiere, nach denen sie ihren Namen haben, und es herrschte auch z. T. die Idee, die Tänze seien von den betreffenden Tieren gestiftet. Die Tänze und die dabei gebrauchten Abzeichen werden ausführlich beschrieben. Auch

der Sonnentanz, der nicht zu den Altersklassen gehörte, wird gefeiert, wie bei den Arapaho. Der Tanz hat gleichfalls einige Abweichungen, genaue Auskunft über manche Einzelheiten war jedoch nicht zu erlangen.

Siouxstämme. Seine Studien des Sonnentanzes hat George A. Dorsey auch bei den Sioux fortgesetzt: The Ponca Sun Dance.[1] Der Bericht ist nach einmaligem Anschauen der Zeremonie abgefaßt, obwohl ein geeigneter Interpret sich nicht finden ließ. Das Fest hatte auch nicht mehr den ursprünglichen Halt in den Herzen des Volkes. Deshalb repräsentiert sich der Bericht im Gegensatz zu den sonst so eingehenden Feststellungen des ausgezeichneten Beobachters als ein bloßer Beitrag. Ich führe hier nur einiges wenige an, was zum Verständnis des Festes führen kann. Die Zeremonie heißt „Tanz des Sonne-Sehens". Sie findet jährlich meist im Juni oder Juli statt, nachdem die Sonnentanzpriester („Donnersleute") im Frühjahr den Monat bestimmt haben. Diese bestimmen auch die Tänzer, was für die Erwählten keine geringe Ehre ist. Der Mittelpfahl der Sonnenhütte, der als Feind erspäht und gefällt wird, scheint als ein Mann, ein Feind, zu gelten, der nackt ist, damit die „Große Medizin" ihn sehen kann. Er wird auch als Brennholz aufgefaßt, da es Weidenholz ist, das schwer zu töten und reinlich ist. In der Gabelung des Pfahles ist das Nest des Donnervogels, ein Bündel von Weidenzweigen, der Regen, Donner und Blitz hervorbringt. Der Altar scheint Symbol eines Feuerherdes bzw. der Sonne zu sein. Der Büffel darauf (Büffelschädel) kam aus dem Innern der Erde und brachte die Tabakspfeife, der Salbei des Altars bedeutet das Volk. Im Gegensatz zu den Arapaho und Cheyenne waren hier vier Zelte für die vorbereitenden Zeremonien, und den Tänzern wurde je ein rundes Stückchen Haut über dem

[1] *Field Columbian Museum Publ.* Nr. 102. *Anthrop. Ser.* VII S. 59—88. 1905.

Schulterblatt ausgeschnitten, das mit Tabak zusammen als Opfer für die Sonne am Fuß des Mittelpfahls der Sonnenhütte niedergelegt wurde.

Besonders interessant ist die Abhandlung von George H. Pepper and Gilbert L. Wilson, An Hidatsa Shrine and the Beliefs respecting it.[1] Über diese Hidatsa oder Gros Ventres, die von dem Algonkinstamm der Gros Ventres oder Atsina unterschieden werden müssen, haben wir nur das Werk von Washington Matthews 1877. Überhaupt sind ihre merkwürdigen religiösen Gebräuche bisher wenig beachtet. Die Forschungen gehen auf den Rev. Gilbert L. Wilson zurück, der seit 1906 unter diesen Indianern weilt. Es handelt sich hier um die Beschreibung eines heiligen Stammesschreins aus Holz und eines daneben an einem Pfahle hängenden Medizinsackes, deren Inhalt beschrieben und — was die Hauptsache ist — durch Mythen in seiner Bedeutung belegt wird. Die obere Plattform des in einer Erdhütte stehenden Schreines enthielt einen Parflèchesack auf einer aromatischen Wasserpflanze (pennyroyal) mit zwei Menschenschädeln und einer hölzernen Tabakspfeife, die untere einen Büffelschädel mit Adlerfedern, eine Schildkrötenschale und einen Fächer aus Adlerfedern. Außerdem waren Opfergaben vorhanden. Die beiden Schädel gehörten zwei Adlern an, die sich aus Liebe zu den Indianern von zwei Mädchen aus zwei verschiedenen Stämmen, Hidatsa und Shiwaliúwa, als Menschen zur Welt bringen ließen. Der Hidatsa wurde ein großer Medizinmann, der mit Hilfe seiner Medizinpfeife die Feinde in die Flucht schlug, Büffel herbeilockte und Regen für die vergehende Vegetation herabbrachte. Beide aber gehörten feindlichen Stämmen an, was sie vor ihrer Geburt nicht gedacht hatten, und beide faßten den Plan, den andern im Kampfe umzubringen, den Schädel zu nehmen und sich so wieder zu vereinigen, da angeblich jeder es bei dem andern besser habe. Schließlich willigte der Shiwaliúwa ein, auf

[1] *Memoirs of the Amer. Anthr. Assoc.* II S. 275—328. 1908.

diese Weise mit seinem Freunde vereinigt zu werden. Das geschah, und später bei seinem eigenen Tode gebot der Hidatsa seinem Volke, auch seinen Schädel nachher abzuschneiden und beide als Medizinen gegen die Feinde, gegen das Ausbleiben der Büffel, gegen Verdorren der Vegetation und gegen Krankheit zu benutzen mit Hilfe der Medizinpfeife, des Krautes pennyroyal und heiliger Gesänge. Der Büffelschädel war ebenfalls das Erbteil von seiten des Adlermannes, den er zum Herbeiführen der Büffel benutzt hatte. Die Schildkröte wurde von ihm durch Besprengung mit Wasser als Regenmedizin benutzt. Auch der Fächer aus Adlerflügeln diente ihm zum Regenmachen, indem er mit den Schädeln besprengt wurde.

Der Medizinsack enthielt gleichfalls eine Menge Objekte, von denen ich nur ein Fell eines schwarzen Bären erwähne, der der Gefährte eines Hidatsa war.

Der ausgedehnte Symbolismus in Nordamerika führt bei näherem Zusehen zu der Überzeugung, daß Tierteile oder Darstellungen von himmlischen Erscheinungen ursprünglich immer als magische Mittel verwendet worden sind. Genau dasselbe ist nun auch mit Zeichnungen der Fall. Daß solche Ideen von Tieren und Himmelsobjekten als Schutzgeister massenhaft existieren, weiß nun heute ein jeder Ethnologe. Aber umgekehrt ganze Gruppen von Zeichnungen und Darstellungen als Zauberschutzmittel zu erklären — diese befreiende Tat haben wir Clark Wissler zu verdanken, dessen Arbeit Some Protective Designs of the Dakota[1] schon im Titel seine Meinung kundgibt. Wir kennen ihn ja auch bereits (s. den allgemeinen Bericht, Archiv XIII S. 431) in seiner bahnbrechenden Auffassung, daß der Indianer nicht Intelligenz und Fähigkeiten, sondern im wesentlichen nur Entlehnung von Macht von seiten der machtbegabten Wesen in der Natur kennt. Wissler hat in der Schrift eine große Anzahl von Darstellungen auf Schilden und

[1] *Anthr. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* I, S. 19—53. New York 1907.

auf den Hemden des Geistertanzes nach den Angaben der Teton- und Yankton-Dakota als magische Schutzmittel erklärt, und zwar sind die Geistertanzhemden nach ihrem Zwecke mit Recht den Schilden als gleichwertig an die Seite gestellt worden. Denn die 1890 aufgekommene Bewegung des Geistertanzes sollte das alte indianische Leben wieder zurückführen, und das konnte nur geschehen, wenn die weiße Rasse beseitigt wurde. Gegen Kugeln aber nützte kein Schild, der in der guten alten Zeit das zauberkräftige Ziel der Geschosse war und die ganze Aufmerksamkeit des Feindes zwangsweise auf sich lenken sollte, deshalb zog man Hemden mit Zeichnungen an. Das geschah aus echt indianischem Geist.

Gewöhnlich sind es Tierzeichnungen. Pflanzen und leblose Objekte sind fast ganz ausgeschlossen. Himmelserscheinungen aber, die häufig in den Zeichnungen vorkommen, werden, wie Wissler mit Recht bemerkt, ebenfalls oft durch die Tätigkeit von Tieren bewirkt. Aus diesen Darstellungen kann man folgern, welche Naturobjekte für den Indianer besondere Kräfte in sich schließen. Es ist das, was sich bewegen, den Ort verändern kann. Bei allen diesen Zeichnungen kommt es weniger auf direkte Vernichtung des Feindes an als auf bloßen Schutz, damit der Träger selbst in die Lage komme, den Feind zu treffen. Auf die Einzelheiten der Zeichnungen kann ich leider nicht eingehen. Lückenlose Erklärungen der indianischen Gedankengänge sind es natürlich nicht. Dazu gehört ein ungeheures vergleichendes Material sowohl an Zeichnungen wie an Schutzgeistideen.

Zentrale Algonkin. Von den Fox-Indianern sei die Beschreibung der bei einem Todesfall stattfindenden Adoptionsriten erwähnt, die der leider jüngst ermordete William Jones in seiner Abhandlung: Mortuary Observances and the Adoption Rites of the Algonkin Foxes of Jowa[1] gibt.

[1] *Congrès Internat. des Américanistes, XVe session* II, S. 263—277. Québec 1907.

Bei diesen Indianern kann die Seele nur dann frei zum Reich der Schatten wandern, wenn an die Stelle des Verstorbenen ein anderer adoptiert wird. Das muß innerhalb von vier Jahren nach dem Tode geschehen, während welcher Zeit die Seele häufig aus dem Seelenlande zum Grabe und zu den Lebenden zurückkehrt. Geschieht es nicht, so muß sie dauernd als Eule umherwandern. Der Adoptierte muß von demselben Geschlecht wie der Verstorbene und beide müssen Gefährten gewesen sein. Der Adoptierte tritt in alle Rechte und Pflichten des Verstorbenen ein, ohne seine bisherige Familie aufzugeben. Es werden bei der Adoption die Lieblingsspiele des Verstorbenen gespielt, dann ißt man, und wenn der Adoptierte abends vor den anderen Gästen nach Hause reitet, geleitet ihn der Adoptierende eine Strecke nach Westen zum Zeichen, daß nun die Seele nach dort geht. Gleichzeitig erstirbt die Musik mehr und mehr, weil es heißt, auch sie folge der Seele zur Geisterwelt. Ist der Verstorbene ein Krieger, der eines natürlichen Todes gestorben ist, dann erscheint der Adoptierte als Krieger, und nur Krieger werden eingeladen. Diese führen nacheinander mimische Szenen aus ihren Kriegstaten auf und erzählen ihre Taten, einen Krähenbalg auf dem Rücken tragend, wovon die Zeremonie der Krähentanz genannt ist. Ist der Tote im Kampfe gefallen, so muß der Adoptierte ihn am Feinde rächen und erscheint deshalb bei der Adoption die eine Hälfte des Gesichtes rot, die andere schwarz gefärbt. Die rote Farbe bedeutet Krieg, die schwarze das Fasten, das er durchmachen muß, bis sein Manitu ihm Fleisch vorsetzt, das Fleisch des zu Erschlagenden, als Zeichen, daß nun die Zeit der Rache gekommen ist, und ihm mitteilt, wo der Feind ist.

Irokesen. Eine besondere Überraschung bietet uns Arthur C. Parker mit seiner Arbeit Secret Medicine Societies of the Seneca.[1] Es existieren nämlich heute

[1] *Amer. Anthropologist* XI, S. 161—185. 1909.

noch wider Erwarten eine Menge Geheimgesellschaften der heidnischen Seneca, die Parker seit 1902 emsig studiert hat unter Aufschreiben ihrer zahlreichen Gesangestexte. Hier gibt er nur eine vorläufige Nachricht, aus der aber doch das Wesen der Gesellschaften hervorgeht, die gewöhnlich zur Heilung von Krankheiten und zur Förderung des Wohlergehens im weitesten Sinne dienen. Es sind meist Tiergesellschaften, in denen die Mitglieder vielfach die Tiere nachahmen. Ein Mythus erzählt gewöhnlich, wie der Stifter der betreffenden Gesellschaft Tiere bei ihren Riten sah, von ihnen entdeckt und adoptiert wurde, die Gesänge und Zeremonien lernte und schließlich mit Anweisungen versehen zu seinem Volke zurückgesendet wurde, um die Riten zu lehren. Alle Gesänge und Zeremonien sind nach Meinung des Verf. alt, da sie von den Mitgliedern meist gemeinsam gesungen wurden und jede Abweichung vom Althergebrachten auf Widerstand gestoßen sein würde. Parker erwähnt folgende Gesellschaften: 1. Die Littlewater society, die schon früher bekannt war. Sie hatte keine öffentlichen Zeremonien und Tänze und scheint nur soziale Gefühle der Freundschaft zu pflegen unter Gebeten und Riten, die angeblich jedoch die Erhaltung der Macht ihrer Geheimmedizin little water powder zum Zwecke haben. 2. Die Pygmäengesellschaft, die ihre Zeremonien bei vollkommener Dunkelheit abhalten. Die kleinen Geister, die überall dem Menschen am nächsten stehen, und ebenso eine Anzahl Tiergeister, die als geistige Mitglieder der Gesellschaft gelten, verlangen die Zeremonie. Ebenso tun das die Zauberdinge, Teile von den betreffenden Tieren, z. B. Pantherklauen usw., die guten bzw. bösen Einfluß ausüben. 3. Die Gesellschaft der Ottern, bestehend aus Frauen. Die Ottern und andere Wassertiere üben großen Einfluß auf Gesundheit und Geschick aus. Mit Wasser besprengen ist der hauptsächlichste Ritus. 4. Die Gesellschaft der mystischen Tiere. Hierzu werden drei Masken verwendet. Die Maske des Oberhauptes hat keine Augenlöcher, er kann aber gerade

durch sie alles Verborgene sehen. 5. Die Adlergesellschaft. 6. Die Bärengesellschaft. 7. Die Büffelgesellschaft. Nr. 5 und 7 ahmen Vogel bzw. Büffel nach, Nr. 6 ißt, wie es scheint, die Speise (Honig usw.) der Bären. Von den übrigen erwähne ich nur noch die Gesellschaft der Schwestern der Diohĕko, die den Geistern des Maises, der Bohnen und Kürbisse, eben den Diohĕko, ein Danksagungsfest feiern. Dadurch wird eine gute Ernte erzielt.

Hoffentlich erhalten wir bald das gesammelte Material in extenso vorgelegt.

Muskogee. Frank G. Speck, The Creek Indians of Taskigi Town[1] enthält größtenteils religiöses Material, das sich inhaltlich in manchen Beziehungen an J. Mooneys Aufzeichnungen über die benachbarten, aber stammfremden Cherokee anschließt. Wie diese sind sie ungemein interessant, aber es ist eben nur ein Rest. Die Taskigi bildeten eine Stadt der Creek, die 1836—40 nach dem Indianerterritorium verpflanzt wurde, wo sie ihre politische und soziale Einteilung bis heute beibehielten. Die folgenden religiösen Nachrichten stammen aus den Jahren 1904—05, stützen sich aber meist auf Erinnerungen alter Leute, da selbst das große Erntefest in den letzten zehn Jahren aufgehört hat. Es mögen nur noch 150 Taskigi, und zwar meist Mischlinge, existieren; die Sprache jedoch wird in alter Reinheit beibehalten. Jede Stadt hatte, wie die Dörfer der Coraindianer, einen nach den vier Richtungen orientierten Platz. In der Mitte wurde das Feuer angezündet, um das die meisten Tänze des zwei Tage dauernden Erntefestes stattfanden. In engerem Sinne diente das Fest dazu, den Mais, von dem bis zum Schlusse des Festes nichts gegessen werden durfte, in voller Reinheit in sich aufzunehmen oder, wie es heißt, die Maisgottheit zu gewinnen.

[1] *Memoirs of the Amer. Anthrop. Assoc.* Vol. II, Part 2, S. 99—164. Lancaster Pa. 1907.

Dazu wurden auch die wenigen anderen Speisen, die genossen wurden, ohne Salz gegessen, und am zweiten Tage tranken die Männer ein heftig wirkendes Brechmittel. Außerdem aber sollte das Fest alle religiösen Potenzen gewinnen, günstig gesinnten Tieren, wie den Clantieren, danken, und übelwollende, wie das todbringende Käuzchen, versöhnen, und für das kommende Jahr allen Segen sichern. Um das zu erreichen, fanden eine Menge von Tänzen, namentlich Tiertänze mit Nachahmung der Bewegungen der betreffenden Tiere statt, die sonst zwar auch vereinzelt aufgeführt werden konnten, dann aber keine allgemeine Teilnahme erforderten. Die Jagdtiere sollten dadurch veranlaßt werden, sich nicht ihrer Tötung abgeneigt zu zeigen, und die Seelen der erlegten Tiere schneller zur Wiedergeburt auf die Erde zurückkehren. Lasciv waren der von beiden Geschlechtern getanzte Verrückten- und der Trunkenheitstanz, die auf die Fortpflanzung Bezug haben sollten. Bekanntlich war auch das mexikanische Erntefest die Zeit für solche Szenen, die aber die Fortpflanzung der Vegetation zum Zweck hatten. Bei den Creek waren außerdem auch geschlechtliche Zügellosigkeiten erlaubt. Zur Probe gibt Speck die beiden dazu gesungenen Gesänge, die abwechselnd vom Vorsänger und von den Tänzern gesungen wurden. Der Inhalt sind abgerissene Sätze, aus denen jedoch der sinnliche Gedanke zu erkennen ist. Der Federtanz mit Federn des Reihers, die nur der Schamane ungestraft zu den gebrauchten Stäben zusammensetzen darf, ist ein Tanz zu Ehren der weißen Feder, die der Schutz gegen alles Übel ist. Weiß ist das Symbol des Friedens.

Die Krankheiten werden besonders von den verschiedensten Tieren gebracht, jedes Tier hat seine bestimmte Krankheit. Fieber wird von den Geistern der Toten verursacht, die das Seelenland nicht erreichen können. Jedes Tier hat aber zugleich sein Heilmittel in der Pflanzenwelt, das irgendwie eine Gedankenassoziation mit dem Tier aufweist. Bei der Heilung werden bestimmte Zaubersprüche gesungen, die wiederum sehr

dunkel sind. Die Medizin wird durch Hineinblasen vermittelst eines Tubus, während der Schamane gleichzeitig die Zauberformel singt, allmählich stärker als die Krankheit. Der Kriegsschamane hatte den Feind durch Riten und Gesänge zu schwächen und seine Augen mit Blindheit zu schlagen. Die Clannamen setzte die oberste Gottheit, der „Herr des Atems", dem heute alles zugeschrieben wird, dadurch fest, daß er die „Wesen" in alter Zeit vorbeipassieren ließ und jeden nach seiner diesem oder jenem Tiere ähnelnden Eigenart (z. B. Klettern auf Bäume, Umherlaufen usw.) als Panther, Alligator, Waschbär, oder auch als Wind usw. bezeichnete und gebot, daß sie nicht ineinander heiraten sollten. Sonst würden sie sich nicht vermehren.

Gleichzeitig hat Frank G. Speck auch Studien über die verwandten Chickasaw-Indianer gemacht: Notes on Chickasaw Ethnology and Folk-Lore.[1] Davon sind einige Einzelheiten bemerkenswert. Einige ihrer Clan-Namen rühren von Örtlichkeiten her, andere aber von Tieren, von denen sie nicht ihren Ursprung herleiten, wie Speck meint, sondern die sie, nach der angeführten Stelle bei Catlin zu urteilen, in ihren Stamm adoptierten. Wichtig ist, daß das Clan-Totemtier und seine irdischen Vertreter zugleich Schutzgeister der Männer sind. Die Clans sind in zwei Gruppen geordnet. Krankheiten kommen von Tieren, die von der entgegengesetzten Gruppe gegen sie beschworen sind. Der Kranke wird zunächst drei Tage lang dem Schamanen zur Kur überlassen, der die Medizin durch ein Rohr auf den Kopf des Patienten bläst, worauf allgemeine Tänze um das Feuer stattfinden. Der erste Tanz wird nach dem Tier genannt, das für die Krankheit verantwortlich gemacht wird. Andere richten sich an die verschiedenen Schutztiere um Linderung. Das erste Einsammeln des Maises wird allgemein an einem bestimmten Tage durch Fasten usw. gefeiert. Eine private Zeremonie ist die Übertragung der schama-

[1] *Journ. of Amer. Folklore* XX, S. 50—58. 1907.

nistischen Lehren auf den Lernenden. Dagegen kann die wirkliche schamanistische Macht nur durch dreitägiges Fasten im Walde von Geistern erlangt werden, die als Vorfahren im weitesten Sinne gelten und dort im Walde leben.

Pueblo-Indianer. Eins der hervorragendsten Werke der amerikanischen Ethnologie, das Ergebnis einer Reihe ihrer Forschungsreisen dahin seit dem Jahre 1879, ist unter dem Titel The Zuñi Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies von Matilda Coxe Stevenson[1] erschienen. Es schildert mit einem Male als Frucht eines ganzen Menschenlebens, was wir bei den benachbarten Hopi in einer großen Anzahl von Einzelpublikationen haben, und ist insofern bei weitem übersichtlicher als diese, obwohl auch hier die Verfasserin in dem Bestreben, alles Gesehene und Gehörte mit photographischer Treue und als Erklärung nur die wirklich geäußerten Anschauungen der Eingeborenen zu geben, dem Leser nicht im geringsten mit dem eigenen Nachdenken so vieler Jahre, z. B. in der Scheidung des Wichtigen vom Unwichtigen, zu Hilfe kommt. Alle mythologisch erklärenden Feststellungen sind dafür nach mehrfachen Bestätigungen von seiten der Eingeweihten zustande gekommen. Hier aber hätte man gern noch ein Mehr gehabt und lieber eine Kontrolle in dem genauen Wortlaut diktierter einheimischer Texte gewünscht — je mehr Varianten, desto besser — und wenn auch das Buch dadurch auf den doppelten Umfang angeschwollen wäre. Ein Verständnis des Ganzen, soweit das überhaupt möglich ist, wird nach der durchaus richtigen Ansicht der Verfasserin erst nach Aufnahme der benachbarten bzw. verwandten Stämme zu erwarten sein. Allein die Fülle des Vorhandenen würde doch schon jetzt manches Ergebnis zeitigen.

Der Eindruck, den das in dem Buche geschilderte starke religiöse Leben — die materielle Seite nimmt einen ganz ver-

[1] *23d ann. Rep. Bureau of Ethnology,* Washington 1904, S. 1—634.

schwindenden Raum ein — auf den Leser macht, ist geradezu überwältigend. Man hat hier wieder den Beleg dafür, wie leicht Nahrungserwerb, Krankheit und das Streben nach Nachkommenschaft übernatürliche Mittel erzeugt. Hier können nur einige wenige Einzelheiten folgen. Das relative Verständnis hängt vorläufig zum größten Teile von den Ideen der Zuñi über ihren und der Götter mythologischen Ursprung ab.[1] Sowohl die Feste, in denen eine bunte Mannigfaltigkeit von Gottheiten auftritt, wie die zahlreichen Geheimgesellschaften, die an den Festen fungieren und ihrerseits wieder ihre verwickelten Einführungszeremonien für neue Mitglieder und Zauberversammlungen haben, gehen auf die Zeiten unmittelbar nach dem Herauskommen der Zuñi aus der Unterwelt zurück. Einen hervorragenden Anteil an den Festen haben die Ahnengötter, die unten im Wasser eines Sees in dem „Tanzdorfe" (Kothluwaláwa) wohnen und aus den in der Urzeit darin versunkenen und dort herangewachsenen Kindern bestehen. Ihrer Organisation entspricht die Gliederung der Zuñi-Priester. Um nach dem Tode auch dorthin zu gelangen, werden alle kleinen Knaben in den Orden der Kótikili aufgenommen (alle vier Jahre im April), indem die Götter aus der Unterwelt zusammen mit der „Federschlange" (Kóloowisi) erscheinen und ihren Hauch, den sie auf ihre Federstäbe abgeben, auf die Lippen der Kinder übertragen. Acht Tage vorher kommt der Götterbote Tkäklo auf den Schultern der Kóyemshi, einer auf unnatürliche Weise zur Welt gekommenen Gruppe der Ahnengötter, die an den Festen stets hervorragend durch Tänze und burleske Szenen beteiligt sind, ins Dorf, um die Ankunft der Götter zu verkünden und die mythische Geschichte der Zuñi — die hier im Urtext gegeben wird — mitzuteilen. Und wie die Götter ins Dorf kommen, so besucht angeblich auch der Oberpriester das „Tanzdorf" der Ahnengötter. Die

[1] Sehr willkommen zur Vergleichung sind hier F. H. Cushings *Outlines of Zuñi creation myths, 13th Rep. Bureau of Ethnol.* 1896.

Ahnengötter sorgen für den Regen — um den sich alle Wünsche in diesen trockenen Regionen drehen — und ihnen entsprechen auf Erden hauptsächlich die Regenpriester (áshiwanni). In diesen Funktionen der Ahnengötter stehen die Zuñi nicht vereinzelt da. Sowohl die Katshina-Tanzgötter der Hopi werden mit den Toten identifiziert, wie auch die „Alten" (Verstorbenen) der Cora Regengötter sind. Die Regengötter der alten Mexikaner stellte man sich als kleine Kinder vor, und bei den Cora wurden die kleinen Kinder in Watte, d. h. in Wolken gehüllt, begraben. So haben wir die Verbindung mit den Kinder-Ahnengöttern der Zuñi. Auch die Federschlange, die am Morgen der Zeremonie aus einem mit Wolken gekrönten Brett schaut und Wasser spendet, gibt bei den Hopi Wasser und verursacht dort eine Flut. Bei den Cora entspricht ihr die im Westen bei der Erd- und Mondgöttin wohnende mächtige Schlange, die ebenso wie bei den Mexicano vom Morgenstern des Morgens erlegt werden muß, damit keine Flut entsteht, und dann bei den Cora vom Adler, der Sonne verspeist wird. Und endlich wohnt in den altmexikanischen Bilderschriften der Mond in dem Rachen dieser nächtlichen Federschlange und wird mitsamt der Schlange des Morgens vom Adler, der Sonne, gepackt. Und auch dort ist sie, wie bei den Maya, als Wasser bezeugt. Sie ist, wie sich bei den Cora sicher nachweisen läßt, die als Wasser aufgefaßte, personifizierte Nacht.

Da wie gesagt die Feste und Geheimgesellschaften einmal durch ihre Zeremonien, anderseits durch den Mythus ihres Ursprungs und nicht ihrer natürlichen Entstehung nach gekennzeichnet werden, so ist es unmöglich, hier mehr als einige Momente aus dem reichen Material anzuführen. Genau dem Sonnenstand entsprechend wird die Winter- und Sommersonnenwende eine ganze Anzahl von Tagen gefeiert. Erstere ist die Zeit des massenhaften Darbringens von Gebetsfedern (télikinawe) besonders für die Sonne. Dazu werden die

Zwillingskriegsgötter, die aus der Umarmung der Sonne und des Wasserfalls entstanden, gefeiert, um als Vermittler bei den „Regenmachern" während des Jahres zu dienen. Heiliges Feuer wird neu gebohrt. Die Häuser werden gereinigt, und Kehricht und Asche auf den Feldern vergraben mit den Worten, es möge als Maiskorn und Mehl wiederkehren. Gleich nach den Zeremonien der Wintersonnenwende beginnen die Tänze der zeugungskräftigen Kórkokshi-Ahnengötter, die aus dem „Tanzdorfe" (Kothluwaláwa) heraufkommen und bis zur zweiten Hälfte des März tanzen, damit Mais und Wohlhabenheit in jeder Beziehung einkehre. Bei dem Fest der Sommersonnenwende ist außer dem erneuerten Darbringen von Gebetsfedern die Regenzeremonie der 10 Kóyemshi bemerkenswert, die hier Dúmichĭmchĭ genannt werden. Nackt bis auf die Schambinde gehen sie hintereinander her, beide Hände auf die Binde des Vordermannes gelegt, und werden von den auf den Dächern stehenden Weibern mit Wasser, in das heiliges Mehl gesprengt ist, übergossen. Eine von mir veröffentlichte antike Schale[1] zeigt den Vorgang, doch tragen die Dúmichĭmchĭ dort Phallen, während die Verfasserin hier ausdrücklich angibt, daß die Kóyemshi nicht den „Samen der Zeugung" besitzen (S. 32.) Ich erwähne nun nur noch die großen Regenaufführungen im Herbst, das größte Fest der Zuñi überhaupt, an dem große Ausgelassenheit und sinnlose Betrunkenheit herrscht. Da rennen die Shaläko, die sechs Riesenboten der „Regenmacher" von einer Weltgegend zur andern, denn die „Regenmacher" müssen sich durch sie miteinander verständigen, damit es regnen kann. Dazu kommt dann noch eine Unmenge geringerer Festlichkeiten, die z. T. mythische Vorgänge darstellen, z. B. der alle 4 Jahre stattfindende Tanz der Kĭánakwe, eines von den Vorfahren besiegten mythischen Volkes, durch den ihre Geister versöhnt werden

[1] S. Phallische Fruchtbarkeitsdämonen, Archiv für Anthropologie N. F. I, S. 131/2.

sollen, ferner das Regen- und Wachstumsfest der Hláhewe, ebenfalls alle vier Jahre gefeiert, das das dritte Erscheinen der mythischen Kornmädchen vor den Vorfahren der Zuñi vor Augen führen soll, u. dgl. m. Endlich haben auch die vielen geheimen Gesellschaften, die in den Umrissen schon früher bekannt waren, ihre Einführungs- und sonstigen Riten, abgesehen davon, daß sie an den allgemeinen Festen ihre Rollen spielen, die Götter darstellen und zur Mannigfaltigkeit des Bildes beitragen.

Pima. Die Pima sind sieben Monate lang (1901—1902) von Frank Russell gründlich und allseitig untersucht worden, so daß wir in seinem Werke The Pima Indians[1] auch alles die Religion betreffende Material vorfinden. Es ist sehr reichhaltig und interessant, obwohl der Verfasser meist aus den Berichten und Diktaten (?) von Mythen, offiziellen Reden und Gesängen alter Leute des Stammes schöpft, da sich das Leben des Stammes doch schon einigermaßen verändert hat, zumal auch der beständige Krieg der seßhaften ackerbautreibenden Pima mit den schweifenden Apachen aufgehört hat, der dem ganzen Leben sein Gepräge aufdrückte.

In den abergläubischen Ideen, die mit diesen Kämpfen verbunden sind, ist ein ungewöhnlich bezeichnendes Material dafür vorhanden, daß trotz aller kriegerischen Fertigkeit, Gewandtheit und Abhärtung doch das Hauptmoment für den Erfolg und Mißerfolg in der Magie lag. Der Verfasser, der von vornherein gar nicht geneigt ist, Zauberei und Religion auf Kosten der profanen Momente in den Vordergrund zu schieben, sagt selbst: „Nicht die Stärke oder Klugheit der Apachen fürchteten sie, noch den scharfen Pfeil, sondern ihre Magie", und diese muß durch Zeremonien überwunden werden. Die deshalb vor dem Auszug vorgenommenen ausgedehnten Zeremonien erwähnt Russell nur summarisch. Dafür hat er uns eine

[1] *Report of the Bureau of Amer. Ethnol.* 1904/05. Washington 1908. S. 1—389.

Anzahl wichtiger Kriegsreden in Text und Übersetzung mitgeteilt, die teils vor dem Auszug, teils in jeder Nacht des Kriegszuges von einem Berufsredner gehalten wurden. Darin wird in Gestalt von Träumen und Visionen und von feststehenden Tatsachen ausführlich mitgeteilt, daß er den für den Erfolg notwendigen Zauber von einer Menge von Dämonen und Tieren aller Art erlangt habe, während die Waffen und Kräfte des Feindes harmlos und weich gemacht werden würden. Die Grundlage für diese Reden bilden die Reden der Götter in der mythischen Zeit. Auch die Erzählung siegreicher Taten hatte darin offenbar einen Zauberzweck.[1] Darauf wurde der (nicht mitgeteilte) Kriegsgesang gesungen, während ein Schamane eine Feder der Eule, des helfenden Tieres, über ihnen schwang, und dann verkündete er die Anzahl der Feinde, die erschlagen werden würden. Ein allgemeiner Kriegstanz feierte den Sieg. Im Kampfe rotierte er schnell seinen mit Sonnensymbolen geschmückten Schild, um dadurch ihre Zauberkraft zur Wirkung zu bringen, und sprang in steter Bewegung seitlich hin und her. Wie Raubtiere und Raubvögel sollten sie nach dem Ausdruck der Zeremonialreden vorgehen — offenbar wiederum eine zauberische Methode, ebenso wie der ganze phantastische Kriegsschmuck. Unmittelbar nach dem Kampfe aber mußte sich der siegreiche Krieger, der einen Feind erschlagen hatte, 16 Tage lang in der Zurückgezogenheit unter Fasten reinigen. Nur einmal kam er in der Zwischenzeit heim, um einen Fetisch aus dem Haar des Erschlagenen zu machen, das er in Adlerdaunen hüllte. Würde er sich der Reinigung entziehen, so würden seine Glieder steif werden.

Außer einigen nach einem Kriegszug gesungenen und den später zu erwähnenden Festliedern hat Russell eine Menge von Heilgesängen in Text und Übersetzung gegeben, die die Hauptsache bei der Heilung von Krankheiten bilden. Ein Gesang sucht

---

[1] Vgl. Preuss *Ursprung der Religion und Kunst, Globus* Bd. 87 S. 396.

die Diagnose, die darin besteht, daß ein bestimmtes Tier, seltener ein Medizinmann oder ein Objekt die Krankheit verursacht habe, und zwar hat jede Krankheit ein bestimmtes Tier usw. Dieses wird in einer Nachbildung oder in Gestalt eines Teiles über die betreffende Stelle gehalten, und schließlich saugt der Schamane das Übel aus dem Körper. Eine andere weniger geachtete Klasse von Medizinmännern heilt jedoch durch Anwendung natürlicher Heilmittel.

Was bei andern Stämmen an den Festen vor sich ging, nämlich die Herbeizauberung des Regens und des Wachstums der Saaten, wird hier durch gesonderte Tricks einer dritten Klasse von Schamanen (makai) ersetzt, die auf das überraschende Erscheinen einiger Weizenkörner oder von Wasser hinauslaufen. So schüttelte man Weizenkörner aus dem Haar und zauberte plötzlich eine Reihe von Weizenhalmen in verschiedener Größe des Wachstums hervor. Ein Regen- und ein Maisgesang werden mitgeteilt. Unter den Festen kommt besonders das Erntefest der Früchte des Riesenkaktus im Juni in Betracht, wo auch andere Früchte reif sind. Bei den Cora fand ich auch eine besondere Feier dieser Ereignisse zusammen mit den Zeremonien für die dann beginnende Regenzeit und die Aussaat des Maises. Eine Anzahl Zeremonien und tiefsinniger Gesänge geben dort von der religiösen Auffassung des Festes deutlich Kunde. Bei den Pima jedoch erscheint die Feier nur noch als eine heitere Festzeit voll sinnloser Trunkenheit, deren Bedeutung als „heilige Zeremonie“ der Verfasser nur noch zu ahnen vermag. Gesänge dazu scheint es nicht zu geben. Das Getränk, das die Cora übrigens nicht kannten, wird aus den Früchten des Riesenkaktus durch Kochen und einen Gährungsprozeß hergestellt. Bemerkenswert ist ferner das Namenfest, das eine Art Zwangsanleihe von seiten eines Dorfes mit kärglicher Ernte an ein reicheres darstellt. Vermittelst eines Gesanges, von dem der Verfasser leider nur 12 von den 70 Strophen mitteilt, werden gewissermaßen die Namen der Dorf-

bewohner einzeln gefangen und müssen durch Gaben eingelöst werden. Tänze, in denen die Teilnehmer im Kreise, die Arme um die Schultern der Nebenleute (wie bei den Huichol) gelegt, stehen, finden zu jeder Zeit statt, sind aber, wie aus den begleitenden Gesängen zweifellos hervorgeht, durchaus religiös. Ebenso sind die Wettrennen zauberischer Natur, da in ihnen jeder Teilnehmer einen Ball mit dem Fuße vor sich herstößt, von dem geglaubt wird, daß er den Läufer nach sich zieht. Auch diese, ebenso wie manche Spiele, werden durch religiöse Gesänge eingeleitet.

Was nun die Gottheiten bzw. Dämonen anbetrifft, so hat Russell dafür in den Reden, Gesängen und Mythen (letztere leider ohne einheimischen Text), in den mitgeteilten Auffassungen, Zeremonien und Gebräuchen ein ausgezeichnetes Material gesammelt. Jedoch fehlt die psychologische Erklärung, die Charakterisierung jeder einzelnen Gestalt fast ganz. Auch beim Lesen der Texte fehlt ein Kommentar, so daß man trotz der Kraft und Schönheit zumal der meist naturmythischen Gesänge vor lauter unbeantworteten Fragen nicht recht zum Genuß kommt. Ja, manchmal weiß man nicht einmal genau, bei welcher Gelegenheit der Gesang gesungen wird (S. 283 Middle run song). Der Index bietet teilweisen Ersatz durch den Hinweis darauf, wo die zauberkräftigen Tiere und sonstigen Potenzen vorkommen. Die Hauptgottheit ist die Sonne, die überall angerufen wird. Sein Weib ist der viel weniger bedeutende Mond, beider Sohn der besonders in den Mythen vorkommende Coyote. „Erdzauberer“ und „älterer Bruder“ leben im Osten und regieren die Welt. Im Nordosten wohnt der „sinkende Zauberer“ im Südosten der „Südzauberer“. Auf dem Pfad der Sonne wohnen „Blitz-“, „Donner-“, „Wind-“ und „Schaumzauberer“. Der Morgenstern scheint merkwürdigerweise keine Rolle zu spielen wie bei den mexikanischen Stämmen. Die ausführliche Schöpfungs- und Flutsage ist sehr kraus und nicht ohne weiteres verständlich.

Eine wichtige Ergänzung zu dem Werke von Russell bringt Herbert Brown, A Pima-Maricopa Ceremony.[1] Brown beschreibt darin das Ernte- oder Maisfest, das aber nicht mehr bloß bei dieser Gelegenheit, sondern bei allen wichtigen Stammesangelegenheiten z. B. erfolgreichen Zügen gegen die Apachen gefeiert wurde. Zwei Männer mit vorgebundenen, horizontal stehenden Holzphallen treten auf und stellen, einander gegenüberstehend je einen Steinphallus von ca. 30 cm Höhe auf den Boden. Sie kommen mit neun andern Männern mit entsprechend vorgebundenen Holzphallen wieder, die in zwei Gruppen bei den beiden Steinphallen niederkauern, dann zu zweien, je einer von jeder Gruppe, aufspringen und die Kohabitation miteinander durchmachen. Nach etwa einer halben Stunde verschwinden sie, kommen ohne Phallen wieder, bewerfen einander mit Erde, tanzen um und durch das Feuer, um schließlich mit dem Steinphallus, froschartig hopsend, zu verschwinden.

Wahrscheinlich ist das eine homosexuelle Übung und es scheint fast, der Verfasser könnte noch deutlicher sein, wenn er wollte, was höchst wünschenswert wäre, da Ähnliches sonst nirgends festgestellt ist. Hier muß man wirklich sagen: Fort mit der Prüderie, die das Verständnis einfach ausschließt.

Mexiko und Mittelamerika

Die mexikanische Ethnologie und Archäologie ist wohl die einzige innerhalb Amerikas, wo die Erweiterung und Sichtung des religiösen Materials Hand in Hand mit systematisch psychologischer Erforschung geht. Wenn auch das gewonnene Verständnis immer wieder besserer Einsicht weichen muß, so sind es doch keineswegs kaleidoskopartige Bilder, was die aufeinanderfolgenden Jahre bieten, sondern eine stufenweise Entwicklung mitten durch erkannte und überwundene Irrtümer

[1] *The Amer. Anthrop.* VIII 1906 S. 688—690.

hindurch, und die psychologischen Erkenntnisse wirken wieder fruchtbringend auf die exakte Untersuchung des Materials zurück. Das Schwierige in der altmexikanischen Religionswissenschaft ist die mannigfaltige Verwendung volkstümlicher Vorstellungen für augurische Zwecke und geheimnisvolle Systeme, wie sie z. T. in den Bilderschriften vorliegen, die zudem meist keine alten Kommentare aus der ersten Zeit der Conquista haben. Daß man hier nicht mehr ohne Anfang und Ende umherirrt, ist sowohl dem fortschreitenden Eindringen in die Quellen selbst zu verdanken, wie auch die bei den Cora, Huichol und Mexicano aufgenommenen Texte und angestellten Beobachtungen bestimmte Richtlinien für die mexikanische Altertumswissenschaft angeben, die heute freilich erst andeutungsweise vorliegen.

Das bedeutsamste Werk dieses vierjährigen Zeitraums, das nur durch die skizzierte Vereinigung von eindringender Analyse und von Hypothesen auf Grund psychologischen Verständnisses zustande kommen konnte, ist der zweite Band von Eduard Selers „Erläuterung zum *Codex Borgia*“[1], der Blatt 29—76 umfaßt und deren erstem Band schon im vorigen Bericht (IX S. 133) einige Worte gewidmet sind. Ein ungemein ausführlicher Index schließt als Band III von 152 Quartseiten Umfang das große Werk, in dem eigentlich eine ganze Enzyklopädie steckt, weil der Verfasser auch alle früher behandelten Stellen ausführlich von neuem bearbeitet und zur Erklärung außer den Parallelstellen der andern Bilderschriften das gesamte einschlägige Material heranzieht. Einem solchen Werk kann man nur gerecht werden, wenn man es als Ausgangspunkt für alle entsprechenden Arbeiten benutzt. Man wird dadurch vor manchem Fehler bewahrt und in richtige Bahnen gelenkt werden, selbst wenn man anderer Ansicht ist, denn die Erwägungen finden in dem Buch stets auf Grund des Tatsäch-

[1] Berlin 1906. 310 S. 4°.

lichen statt. Viele Partien werden freilich vorläufig nur sehr wenig zum Verständnis der darin vorkommenden Gottheiten und der religiösen Ideen überhaupt dienen, eben weil sie komplizierte Werke der Priestergelehrsamkeit sind und alles, was darüber gesagt werden kann, daher auf Hypothese beruht. Ich rechne dazu z. B. die umfangreiche ungemein verworrene Serie Blatt 29—46, an die sich der Verfasser ebenfalls mit frischem Mute herangewagt hat, und die er unter dem Titel „Die Höllenfahrt der Venus" erklärt (S. 1—75) und vieles andere. Aber auch diese Teile durchweht eine gegen früher und noch gegenüber Band I des Werkes sehr gefestigte Gesamtauffassung, die sich darauf gründet, vieles aus einer Wurzel zu erklären, während früher viel mehr heterogene Gedankengänge die Ausgänge des Labyrinths weisen sollten. Kurz gesagt, ist es die Herrschaft des Mondes, auf die sich viele Gottheiten, bildliche Darstellungen, Nachrichten und Zeremonien beziehen sollen, während früher nicht der Ursprung der Gottheiten, sondern größtenteils nur die Zusammenstellung ihrer widerspruchsvollen, irdischen Tätigkeit die höchst unbefriedigende und im Grunde unverstandene Charakterisierung abgab. Schade nur, daß nicht schon Band I unter diesem Gesichtspunkte geschrieben ist und noch viele Folgerungen dieser Mond-Lehre zu ziehen bleiben.

Statt nun das Werk selbst durchzugehen — soviel es mir auch bereits genützt hat —, muß ich mich begnügen, im Folgenden nur einige Einzelheiten daraus anzuführen, indem ich zugleich auf zwei kleinere Arbeiten von Seler eingehe, die den Kern des gebotenen Neuen enthalten, nämlich „Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen"[1] und „Die Sage von Quetzalcouatl und den Tolteken in den in neuerer Zeit bekannt gewordenen Quellen".[2] In

[1] *Zeitschr. für Ethnologie.* XXXVII. 1907. S. 1—41. Neu abgedruckt in Seler, *Gesammelte Abhandlungen* III. S. 305—351.

[2] *Verhandl. des XVI. Internat. Amerikanisten-Kongresses.* 1908. Wien 1909. S. 129—150.

der ersten Arbeit wendet er sich besonders gegen meine Ausführungen in einer schon früher in diesem Archiv IX (S. 106) erwähnten Arbeit, „der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten“[1] indem er für dieselben Probleme seine Mondtheorien als Erklärung bietet. Obwohl in der Tat im einzelnen Abweichungen zwischen uns beiden vorhanden sind, so erscheint mir doch unsere gemeinsame Richtung, den Nachthimmel als Ausgangspunkt für die Gottheiten anzusehen, also die Religion als eine astrale aufzufassen, zu überwiegen. Diesem Standpunkt habe ich besonders in meiner Arbeit: „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen“[2] und in „Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises“[3] Ausdruck gegeben, wovon das letztere bereits einige Punkte des ersten die Texte der Cora behandelnden Bandes meines im Druck befindlichen Reisewerkes in einer kurzen Skizze bringt. Auf die während und nach meiner Reise darüber erschienenen religiösen Aufsätze ganz verschiedenartigen Inhalts brauche ich dagegen um so weniger einzugehen, als auch dieses Archiv (IX, S. 464, XI, S. 369f.) zwei Berichte darüber enthält.

Als gelungen muß man Selers Beweis für die Mondnatur vieler, wenn nicht aller altmexikanischer sogenannter Erdgöttinnen anerkennen, der Teteoinnan oder Tlaçolteotl, der Xochiquetzal, der Itzpapalotl, der Quaxolotl-Chantico usf. Ich selbst hatte bereits vorher Teteoinnan als einen Stern am Nachthimmel erwiesen und bei den Cora und Huichol wurden mir die entsprechenden Göttinnen z. T. direkt als Mondgöttinnen bezeichnet, was auch durch die Texte zweifellos bestätigt wird. Seler zieht aber nicht in Betracht, was die Coratexte lehren, daß das Wort Mondgöttin nicht das ganze Wesen der Gottheit

[1] *Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde.* Berlin 1905. S. 361f., 431f.

[2] *Neue Jahrbücher für das Klass. Altertum.* 1906. II. Abtlg. Bd. XVIII. S. 161—193.

[3] *Zeitschr. f. Ethnologie.* 1910. S. 793—804.

umfaßt, sondern eine Beziehung auf den ganzen nächtlichen Himmel in sich birgt. Auf diese Weise gilt die Göttin als Vertreterin der Sterne, weil sie der bedeutendste unter ihnen ist und den Sternen dieselben Eigenschaften wie der Mondgottheit zugewiesen werden. Die 400 Pulquegötter werden daher im Mexikanischen 400 Kaninchen (totochtin) genannt, weil ihnen als Sternen das Kaninchen zugeschrieben wird, das man zugleich auch in den Flecken im Monde sah, und ebenso stattete man sie mit dem Halbmond der Göttin als Nasenschmuck aus. Nennt man sie nun mit Seler Mondwesen, statt sie nach Analogie der 400 (d. h. unzähligen) Mimixcoua, der Sterne des Nordhimmels, und der 400 Uitznaua, der Sterne des Südhimmels, Sterne zu nennen, so ist das sicherlich nicht falsch, erschöpft aber ihr Wesen nicht.

Ein anderer Punkt, in dem ich von Seler abweiche, ist ebensowenig unausgleichbar. Es ist die wichtige Frage nach Tollan und der Erklärung eines Mythus bei Tezozomoc, in dem der Sonnengott Uitzilopochtli die Mexikaner auf ihrer mythischen Wanderung nach dem Couatepec bei Tollan führt, dort eine Stadt bauen und einen Ballspielplatz anlegen läßt, aus dessen mit Wasser erfülltem Loche sich ringsum eine Wasserlandschaft ausbreitet. Uitzilopochtli ergreift dann plötzlich seine Schwester Coyolxauh, den Mond, schneidet ihr den Kopf ab und reißt ihr das Herz heraus, und ebenso finden sich morgens die Mexikaner, die auf einmal mit den 400 Uitznaua identifiziert werden, ohne Herzen. Er durchbohrt das Wasser, und dieses samt der ganzen Stadt verschwindet in Nichts. Seler hebt nun mit Recht hervor, daß hier wie in dem bekannten Sonnenaufgangsmythus, — wo Uitzilopochtli in Wehr und Waffen von seiner Mutter Couatlicue auf demselben Couatepec geboren wird und sofort die Coyolxauhqui, den Mond, enthauptet und zerstückt, die 400 Uitznaua aber verjagt — die Vernichtung des Mondes den längeren Zeitraum seines Abnehmens und Verschwindens bedeutet. Anderseits freilich ist es völlig vergebliche Mühe, die

Grundlage des Sonnenaufganges hinwegdisputieren zu wollen, wie es Seler versucht. Darauf beruht auch Selers Erklärung der im Wasser gelegenen Ansiedelung des Mythus. Indem er die Ansiedelung mit dem Vollmonde identifiziert, ist ihm das Wasser im Loche des Ballspielplatzes dasselbe Wasser, das immer in der Hieroglyphe des Mondes innerhalb eines knöchernen Halbmondes gezeichnet ist, und die Wasserlandschaft ist ihm identisch mit dem See, in dem die historische Stadt Mexiko liegt. Das Fressen der Herzen der Mexikaner alias 400 Uitznaua sei ein Portentum, was doch überhaupt keine Erklärung ist. Seler sollte hier wirklich nicht die selbstverständliche Unterlage des Sonnenaufgangs verlassen. Es ergibt sich dann von selbst, daß die Ansiedelung, die er bei Sonnenaufgang vernichtet, die Nacht mit der Niederlassung der Sterne und des Mondes ist. Die Cora fassen den Nachthimmel als Wasser auf. Er ist tikantše „das Haus der Nacht", womit sie zugleich die Tiefe des Wassers und einen Ort der Nässe bezeichnen. Auch ist er bei ihnen eine Wasserschlange, die des Morgens vom Morgenstern erlegt und vom Lichthimmel, dem Adler, verzehrt wird. Früher hielt ich diese Wasserlandschaft des Mythus für die Morgenröte, da der Sonnengott sie, nachdem er aufgegangen ist, zum Abfließen bringt, was aber für die Nacht ebenso paßt.

Im weiteren Verfolg ist nun Seler auch das mythische Tollan „die Binsenstadt" die wässerige Scheibe des Mondes also identisch mit der Ansiedelung unseres Mythus und ihr Herrscher Quetzalcouatl ebenfalls der Mond. Er wandert nach Verlust seiner Herrschaft nach Osten, verbrennt sich in Tlapallan, „dem Rotlande", auf dem Scheiterhaufen, worauf sein Herz als Morgenstern zum Himmel emporsteigt. Dieser Zug ist für Seler gerade mit ein Beweis, daß Quetzalcouatl vorher etwas anderes als der Morgenstern, nämlich der Mond, gewesen sein muß. Meines Erachtens ist aber gerade das ein gewöhnlicher Zug in Mythen, daß jemand in menschlicher Gestalt allerhand Taten verrichtet, die seinem wahren Wesen als Stern, Tier u. dgl.

entsprießen, und sich zum Schluß in seine wahre Gestalt verwandelt. Von solchen habe ich sehr viele aufgeschrieben. Nach einem Huicholmythus z. B. raubte jemand die gesäten Maiskörner aus der Erde. Man lauerte ihm auf und sah, es war ein alter Mann. Nun verfolgte man ihn, er flüchtete zwischen die Steine und wurde zu einem Dachse, die dadurch zu existieren begannen. Der Mann tat also das, was die Dachse zu tun pflegen. Daß Tollan das Reich der von Wasser erfüllten Nacht ist, die der Morgenstern beherrscht, kann meines Erachtens keinem Zweifel mehr unterliegen, nachdem auch bei den Cora der Morgenstern ganz ebenso wie Quetzalcouatl durch geschlechtliches Vergehen seine Herrschaft verliert.[1] Quetzalcouatl nähert sich eben, indem er nach Osten fliehen muß, wie der Morgenstern immer mehr der Sonne, in deren Strahlen er verbrennt. Daß Tollan zugleich auch *ciudad del sol* genannt wird, ist ebenfalls nicht zu verwerfen, denn Tollan als Nachthimmel kann ebenso im Westen wie im Osten angenommen werden, wo die Sonne aufgeht. Seler ist ja auch bereits dazu gekommen, in einem von der kürzlich herausgegebenen *Historia de Colhuacan y Mexico* gebrachten Mythus Quetzalcouatl als den Morgenstern, den Vorläufer und Vorkämpfer der Sonne, der die Sterne besiegt, anerkennen zu müssen.

Aus alledem geht aber, wie ich schon hervorhob, hervor, daß Seler mit der Verfolgung der Mondidee durchaus auf dem richtigen Wege ist, sobald er die Mondgottheit gleich mir zugleich als den Nachthimmel betrachtet und Eigenschaften des Mondes zugleich auf die Sterne überträgt. Auch Xipe und Tezcatlipoca wird er dann ebensowenig wie Quetzalcouatl schlechthin als Monde einsetzen; die Cora- und Huicholtexte zeigen deutlich, daß der Morgen- und Abendstern — sie werden als zwei Personen aufgefaßt — diese Gestalten absorbiert. Man kann sich über die unzweideutigen Angaben in den ausführlichen

[1] Vgl. auch *Archiv* XI. S. 387 f.

Texten dieser Stämme nicht hinwegsetzen. Ich konnte nur an einem Beispiel etwas eingehender das Gemeinsame und das Abweichende der beiderseitigen Schriften zeigen. Nicht Kritiken können hier im Grunde fruchten, sondern eingehende alle Quellen umfassende Arbeiten und Ergebnisse, die von vornherein einleuchten, weil die Tatsachen keine anderen Schlüsse erlauben. Es muß doch bedenklich stimmen, wenn Seler in Band I des Codex Borgia Tezcatlipoca als untergehende Sonne und in Band II auf Grund derselben Tatsachen als Mond erklärt, ohne einen festen Ausgangspunkt zu haben. Vollends sind Deutungen wie einen Schädel und einen Wasserstrom als Elemente des Mondbildes undiskutabel, da der Mond ein feststehender knöcherner Halbmond mit Wasser erfüllt ist. Aber ich möchte schließlich doch darauf hinweisen, wie eine ganze Reihe von grundlegenden Ergebnissen schon jetzt sicheres Gemeingut geworden ist. So fällt es heute vor allem niemandem mehr ein, die Menschenopfer an die Götter als etwas anderes denn als Opfer von Gottheiten zu betrachten. Auch die Erneuerung der Sonne durch das Opfer Tezcatlipocas am Toxcatl-Fest ist zweifellos und jetzt gibt Seler sogar schon zu, daß die geopferten Krieger zugleich Sterne sind, während ich freilich — und darin geben mir ebenfalls die Cora Recht — die Toten überhaupt als Sterne ansehe, die als solche zugleich Krieger sind. Auch Selers Identifikation des Morgensterns mit dem Gott der Kälte ist im Cora etwas Alltägliches.

Ein ungemein wichtiges Hilfsmittel für die religiöse Forschung hat uns Seler in seiner ausführlichen Abhandlung „Die Tierbilder der mexikanischen und Mayahandschriften“[1] geliefert, wozu die Anregung der Zoologe W. Stempel durch seine Schrift „Die Tierbilder der Mayahandschriften“[2] gegeben hatte. Da alle diese Tiere nachweislich mit Zauberkräften

[1] *Zeitschrift für Ethnologie* 1909. S. 209—257. 381—457. 1910. S. 29—97, 242—287.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie.* 1908. S. 704—743.

begabt und z. T. Verkleidungen von Göttern sind, d. h. diese selbst vorstellen, so gewinnen wir durch diese zoologische Behandlung eine feste Grundlage für die Deutung der Szenen, in denen die Tiere vorkommen, und für die Angaben der Autoren, die sich auf die Eigenschaften der betreffenden Tiere beziehen. Von den Säugetieren bis zu den Insekten herab ist da bei Seler in 45 Gruppen alles Vorkommende behandelt worden, was einen deutlichen Begriff von der Wichtigkeit der Tiere in den religiösen Bilderschriften gibt. Der Zoologe und der Archäologe stimmen freilich nicht immer miteinander überein; ersterer sucht mehr die Arten, letzterer — wie es für seine Zwecke genügend ist — die Gattung zu umschreiben, und dieser bleibt durch seine genaue Kenntnis der zeichnerischen Eigentümlichkeiten und der Angaben der Alten dem Zoologen überlegen.

Seler verdanken wir auch die Bearbeitung des einzigen alten Berichts über die mexikanische Landschaft Mechuacan, die auch religiös wichtig ist, und die er unter dem Titel „Die alten Bewohner der Landschaft Michuacan“[1] veröffentlicht hat. Von diesem Bericht, der *Relacion de las ceremonias y ritos, poblacion y gobernacion de los Indios de la provincia de Mechuacan*[2], fehlt aber leider der erste, die Götter und Feste behandelnde Teil, und nur der zweite über die Eroberung des Landes durch die herrschende Dynastie und der dritte mit seiner Schilderung der Herrschaft bis zur Eroberung des Landes durch die Spanier ist vorhanden. Der Nationalgott des regierenden Geschlechts ist Curicaveri, der wahrscheinlich wie Uitzilopochtli, der Stammgott der Mexikaner, ein Sonnengott war. Er erscheint als Adler, seine Verkörperung ist der König, und die Mitglieder

[1] Zum erstenmal gedruckt in Seler, *Gesammelte Abhandlungen* III S. 33—156. Vgl. meine Besprechung im Globus Bd. 95, 1909, S. 96 f.

[2] In *Coleccion de documentos ineditos para la historia de España* Bd. 53, 1869. Wieder abgedruckt (mit Autotypien der farbigen Illustrationen) Morelia 1904.

der königlichen Familie nannten sich *vacusecha* „Adler". Wie die Mexikaner hatten auch die Michuaque einen Festkalender von 18 zwanzigtägigen Zeiträumen und 5 überzähligen Tagen, und die 18 Feste scheinen den mexikanischen zu entsprechen. Am auffallendsten ist das Fest *cuingo*, an dem, wie am Fest *tlaca xipeualiztli* (Menschenschinder) der Mexikaner, mit den menschlichen Opfern gekämpft wurde. Ihnen riß man dann das Herz heraus und häutete sie ab, und andere führten, bekleidet mit der Haut, Tänze aus. Die an diesem Feste gefeierte Gottheit ist ein „Gott des Meeres", was allerdings nicht leicht mit dem mexikanischen Xipe in Einklang zu bringen ist, es sei denn auf dem mythischen Umwege des nächtlichen Wassers am Himmel, in dem Xipe als Morgenstern lebt. Ebenso könnte das Fest der Göttermutter Cueravahperi, da es „wo die Haut abgezogen wird" heißt, mit dem Erntefest in Mexiko korrespondieren. Neben der Sonne wurde die Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin Xaratanga verehrt, die ihr Schwitzbad und ihren Ballspielplatz hat, und der Morgenstern. Eine Art Pulquegott erinnert wegen seines lahmen Beines an Tezcatlipoca, dem ein Bein fehlt, der aber freilich mit dem Pulque nichts zu tun hat. Leider hören die Nachrichten immer gerade da auf, wo es anfängt, interessant zu werden. Die Leiche des Fürsten wurde verbrannt, aus den Resten machte man ein Mumienbündel mit künstlichem Kopfe und setzte es am Fuße der Pyramide Curicaveris in einem großen Topfe bei. Sklaven und Sklavinnen wurden ihm zur Begleitung mitgegeben, indem man sie mit Keulen erschlug.

Neben alten Berichten, die man aufzuspüren sucht, sind auch, abgesehen von meinen Studien unter den Indianern der Sierra de Nayarit, einige der heutigen Stämme auf ihre Zeremonien und Traditionen untersucht worden, in einem Falle, dem der Maya sprechenden Lacandone, mit ausgezeichnetem Erfolge. Aber es sollte darin noch viel mehr geschehen. Selbst die Beschreibung der Aufführungen an christlichen Festen, wie

sie Nicolas León in seinem Werke: *Los Tarascos, tercera parte*[1], *etnografia post-cortesiana y actual* versucht hat, ergibt manche Ausbeute. Ich erwähne z. B. das Allerseelenfest (*todos los santos*) am 1. November, wo in der Nacht die Toten in die Häuser kommend gedacht werden, um von den aufgestellten Speisen zu essen. Bei den Cora kamen wirklich Männer, die die Toten darstellten und fortwährend den Schrei der Eule hören ließen, in die Häuser, um Gaben zu empfangen. Der Tanz der Weber (*tejedores*), der am Corpus-Christi-Tage (14. Juni) aufgeführt wurde, hatte davon seinen Namen, daß man um eine Stange tanzte, von der farbige Stricke herunterhingen, und die Tänzer die Stange mit den Stricken einflochten und sie wieder entwirrten. Ähnliches fand auch bei den Cora und Huichol statt. An der Prozession dieses Festes nahmen bei den Tarasca auch die Christusfiguren teil, behängt mit allerhand Gebäck und mit lebenden Eichhörnchen, Kaninchen, Enten, Reihern, Wasserschlangen usw. Augenscheinlich bezog sich das alles auf den nun einsetzenden Regen und die kommende Ernte. In den Straßen trieb die „Tarasca" ihr Unwesen, ein riesiges Tier wie eine Eidechse und Schildkröte, aus Rohr und Stoffüberzug mit einem ungeheuern auf- und zuklappenden Rachen, das drei bis vier Männer trugen. Der vorderste hatte einen Haken an langer Stange, mit dem er alles Eßbare, auch Kopftücher und anderes an sich raffte. Diese „Tarasca" ist nun — worauf mich R. Wünsch gütigst aufmerksam machte — interessanterweise wahrscheinlich mit der „Tarasque" identisch, dem fabelhaften Tier, nach dem die Stadt Tarascon in Daudet Port Tarascon, S. 73 der gewöhnlichen Pariser Ausgaben, ihren Namen hat. Es heißt dort (S. 74): les Tarasconais célèbrent tous les dix ans une fête, où l'on promène à travers les rues un monstre en bois et carton peint, tenant de la tortue, du serpent et du crocodile, grossière et burlesque effigie de la

[1] Mexiko 1906. S. 187f.

Tarasque d'autrefois. . . Ja, selbst der Name Tarasca für die Bewohner von Michuacan, der erst aus spanischer Zeit stammt, scheint von dort ihren Ursprung zu haben. Merkwürdig, aber nicht ganz aus christlicher Zeit stammend, ist die Zeremonie des Schwimmens des heiligen Petrus. Am 24. Juni bei Aufgang der Sonne wird die Statue des Heiligen am See von Patzcuaro ins Wasser geworfen, und die Fischereigerechtsame für die anliegenden Dörfer werden von dem Weg abhängig gemacht, den die Statue zum Ufer zurücklegt. Doch sucht man Abweichungen vom regulären Wege durch Erregung von Wellen vorzubeugen. Auch bei den Cora wurde die Virgen de los Dolores und der heilige Joaquin am Ostersonntag in der Nacht vor Sonnenaufgang im Bach gebadet, während alle zugleich ein Bad nahmen; in ihre Hände wurde Schilfrohr gesteckt, und man brachte sie bei den ersten Strahlen der Sonne zurück.[1]

Über die Gegend von Zacatlán hinab bis zum Staate Veracruz, wo mexikanische und totonakische Bevölkerung aneinanderstößt, enthält der Vortrag von Adela C. Breton, *Survivals of Ceremonial Dances among Mexican Indians*[2] manches Bemerkenswerte. Aus ihm erwähne ich nur die Zeremonie der *voladores*, die von ihr am 17. und 18. Januar beobachtet wurde. Auf einen mehr als 20 m hohen Mastbaum kletterten fünf Männer hinauf und setzten sich zu vieren nach den vier Richtungen auf ein viereckiges Gestell, während der fünfte in der Mitte oben auf dem Baum einen kurzen Tanz ausführte. Plötzlich warfen sich die vier mit ausgestreckten Armen rücklings über und schwebten kopfabwärts rund um die Stange, immer tiefer und tiefer herabgelassen, indem der oben gebliebene das Auslaufen der an einer Kurbel befestigten Stricke regulierte. Auf dem Boden tanzten inzwischen zehn oder elf Männer in hohen

[1] Vgl. Preuß, *Weiteres über die religiösen Gebräuche der Coraindianer*. Reisebericht II. Globus Bd. 90. 1906. S. 168.

[2] *Verhandlungen des XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongresses* zu Wien 1908 S. 513—520.

Mützen um den Pfahl herum. Wer denkt hierbei nicht an die Abbildung und Beschreibung bei Clavigero[1], wo vier Jünglinge als Vögel verkleidet, die volatori, an Stricken rund um einen hohen Pfahl schwingen?

Sehr wichtig sind die Nachrichten, die Wilhelm Bauer unter den Maçateca-Indianern im nordöstlichen Oaxaca eingezogen und unter dem Titel: „Heidentum und Aberglaube unter den Maçateca-Indianern" veröffentlicht hat.[2] Jeder Kazike hatte ein heiliges Tier, z. B. Schlange, Tiger, Adler und Kaiman, dem im Gemeindehause oder in der Kirche ein Ehrenplatz eingerichtet wurde, und das göttliche Ehren erhielt. Die nächtliche Verwandlung in ein Tier (*nahual*) wird teils als Vorzug, teils als göttliche Strafe angesehen. Der Tote schwimmt wie im alten Mexiko mit Hilfe eines Hundes über einen großen Strom. Der Hund muß aber schwarz sein. Deshalb wird ihm ein solcher mit ins Grab gegeben. Er kommt ferner auf seiner Wanderung durch ein Reich der Hunde, der Stiere, der Schlangen und der Vögel, die ihn geleiten, aber eventuell auch beißen, wenn er sie im Leben schlecht behandelt hat. Angerufen werden in allen Fällen die „Herren der Berge": bei Krankheit, bei Abwendung von Übel, zur Schädigung eines Feindes, zum Gedeihen des Ackers, bei Dürre usw. In der Opfergabe spielt teils die Sieben, teils die Zehn bzw. die Fünf eine Rolle. Ein Ei, 7 Stückchen weißer (Hemden) und 7 Stückchen brauner Rindenfaser (Obergewänder), 7 Federn des Guacamayo (Schmuck), 7 Kakaobohnen (Geld) und 7 Kopalkörner werden vom Zauberer unter Gebeten in Mais- oder Bananenblätter gehüllt und an der passenden Stelle vergraben. Besondere Widerstandsfähigkeit und Unverwundbarkeit machen einen zum Zauberer. Der erste geerntete Maiskolben wird als Opfer mit Truthahnblut besprengt und verbrannt. Vorher darf niemand von dem jungen Mais

---

[1] *Storia antica del Messico* II 1780 S. 182.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie* 1908 S. 857—865.

genießen. Interessant als altmexikanische Parallele ist das Schwitzhaus in den Hütten der Maçateca, wo Dampf zu Heilzwecken durch Aufgießen auf heiße Steine entwickelt wird, das Werfen von 33 Maiskörnern, um aus der Lage der Spitze nach Sonnenaufgang oder nach einem mittleren Korn zu sehen, ob der Kranke genesen oder sterben wird, und die Anwendung eines aus 13 Monaten von je 20 angeblich nach Tieren benannten Tagen bestehenden Kalenders, den die Zauberer noch gebrauchen sollen. Leider erfahren wir über diesen nichts Näheres.

Angesichts unserer geringen Kenntnisse über die Götterwelt und die Religion der Maya sind die genauen Nachrichten, die uns Alfred Tozzer von seinen langjährigen Studien (1902—5) unter den Lacandone von Chiapas und den Indianern Yukatans heimbrachte. Sein Werk darüber heißt: *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones.*[1] Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Darstellung der bei den Lacandone beobachteten Zeremonien nebst der Aufzeichnung und Übersetzung ihrer eigenartigen religiösen Gesänge, der einzigen, die bisher aus dem Mayagebiet bekannt sind. Durch zahlreiche Fußnoten macht der Verf. auf die übereinstimmenden Stellen aus den alten Autoren über die Maya aufmerksam, und man muß gestehen, daß es deren eine ganze Menge gibt. Sogar manche Darstellungen aus den Bilderschriften versucht er mit Erfolg aus den Zeremonien zu erklären. Auch unter den Götternamen gibt es einige, die mit den Namen alter Mayagötter übereinstimmen. Aber ihr Wesen enstpricht nicht ohne weiteres den gleichnamigen Gestalten. Die Götter der Lacandone sind überhaupt in ihrem Ursprung und ihrer Entwicklung keineswegs durch Tozzers Forschungen klargelegt, so sorgfältig auch alles, was über sie bei den Lacandone vorhanden ist, von ihm erkundet wurde.

---

[1] New York 1907 XX und 195 S. 8°.

Der oberste Gott der Lacandone ist Nohotšakyum „der große Vater", der dritte von vier Brüdern, die wahrscheinlich die vier Himmelsrichtungen vorstellen, und von denen Nohotšakyum der Osten ist. Die Sonne ist sein Bote, und die Dämonen des Ostens sowie viele Sternbilder und der Donner sind seine Diener. Die vier Brüder entsprechen vielleicht den Regengöttern und Liebhabern des Tabakrauchens der heutigen Yukateken mit Namen Nukutšumtšakob oder einfach Yumtšakob, von denen einer Nohotšyumtšak, also ähnlich dem obersten Gott der Lacandone heißt. Bei den alten Maya hießen die Regengötter Chac (tšak). Akna „Mutter" scheint neben Nohotšakyum zu stehen. Wenn nun auch Quin, die Sonne, als ein untergeordneter Gott genannt wird und dessen Gemahlin Akna, der Mond, nichts mit der genannten Akna zu tun haben soll, so ist die Identität der beiden mit den oben genannten obersten zwei Gottheiten m. E. selbstverständlich, zumal bei einer Sonnenfinsternis gesagt wird: Nohotšakyum ist krank. Akna heißt als Göttin der Geburt Ištšel wie die entsprechende Göttin der Alten und hat als solche zum Gemahl Aqantšob „der laut rufende Schieläugige" oder Tšitšaktšob, ein Name, der bei Landa als ein Dämon genannt ist, von dem in den Cauac-Jahren zur Abwendung von Unheil ein Bildnis aufgestellt wurde. Der berühmte Kukulkan der Alten ist auch bei den Lacandone eine Schlange mit vielen Köpfen, die bei großen allgemeinen Gefahren wie besonders bei Sonnenfinsternis getötet und gegessen wird. Hierin scheint mir das nächtliche Dunkel, wie die Wasserschlange der Cora, klar hervorzutreten. Bei den heutigen Yukateken heißt diese mythische Schlange Quqikan, hat viele Köpfe und lebt im Himmel. Außer diesen gibt es noch eine ganze Menge von geringen Göttern.

Durch Opfer und Gebete verehrt werden in den Ansiedlungen aber nur diejenigen Götter, zu deren Aufenthaltsorten in den alten Ruinen, besonders in Yaxchilan oder an besondern geographischen Orten eine Wallfahrt unternommen ist, von der

ein den Gott darstellender geschnitzter oder unbearbeiteter Stein zurückgebracht ist. Doch darf eine solche Wallfahrt nur mit dem Willen des Gottes stattfinden, was durch besondere Proben festgestellt wird, die man auch anwendet, wenn man dem in der Ansiedelung befindlichen Gott besondere Zeremonien, z. B. die Erneuerung der Räuchergefäße widmen will. Außerdem erhält man die Götter durch Vererbung. Das Familienhaupt ist zugleich Priester. Die Zeremonien bestehen stets in Gesängen und Gebeten, die sich auf alle Vorkommnisse von der Geburt bis zum Tode erstrecken, in dem Verbrennen von Kopal innerhalb der Räuchergefäße und in der Darreichung von Speise und Trank auf die ausgestreckte Zunge des die Räuchergefäße an einer Seite schmückenden Gesichts. Dieses ist der Geist des Gefäßes und hat die Aufgabe, das Opfer dem im Innern des Räuchergefäßes unter dem Kopal liegenden Steinidol zu vermitteln. Dieser Stein ist der Gott, der außerdem noch gebeten wird, in Person zu erscheinen, während das Gesicht sein Diener ist. Außerdem werden bei der offiziell jährlich stattfindenden Zeremonie der Erneuerung der Gefäße eine Menge kleiner ebenso gestalteter Räucherschalen angefertigt, die ebenfalls Dämonen sind und teils das Opfer den einzelnen Göttern, teils dem obersten Gott Nohotšakyum zuführen sollen. Auch die Gefäßchen heißen sīl (Gabe), ebenso wie die auf einem Brett aufgereihten Kopalklümpchen für die Haupträuchergefäße. Zugleich sind sie aber männlich oder weiblich gestaltete Diener, die die Aufträge des Festgebers an die Götter mit ausführen helfen. Die männlichen Kopalstückchen sollen z. B. in die Wälder gehen und Wild für die Götter erlegen, die weiblichen Mais mahlen u. dgl. m. Je nach der Größe der Götter stehen ihnen mehr oder weniger davon zur Verfügung. Mit dem Feuerbohrer wird das Feuer zum Anzünden des Kopals erzeugt.

Von den alten Autoren bezeugte Zeremonien sind dann das jetzt weniger vorkommende Durchbohren des Ohres mit einer Steinpfeilspitze, wobei man das Blut in die Räuchergefäße

fallen läßt, und das Neigen des Körpers über den brennenden Kopal während des Singens. Auch die ganze Zeremonie des Erneuerns der Zeremonialgeräte, die sich bei den Lacandone auf die Räuchergefäße beschränkt, ist von Landa als ein Fest im Monat Chen oder Yax, Dezember oder Januar, für die Regengötter Chacs, die Herren des Feldes, bezeugt. Die Lacandone feierten die Erneuerung in den von Tozzer beobachteten beiden Fällen mehr als einen ganzen Monat lang von Mitte Februar bis Ende März, und zwar wird die Anlage eines neuen Feldes bis zur Vollendung des Festes verschoben. Auch sagt der Verf., daß das Fest von der Reife der Feldfrucht abhängt, die den Göttern dargereicht werden muß, bevor sie von den Menschen genossen werden dürfen. — Das ist freilich nicht recht verständlich, da die neue Ernte schon im Oktober reif ist. — Die jährliche Erneuerung der Räuchergefäße, die ja ebenfalls Götter sind, statt der eigentlichen Gottheiten entspricht m. E. der Idee der Erneuerung der Götter im alten Mexiko. Die Wendung der Gesichter der „lebenden" Gefäße nach Osten, der alten „abgestorbenen" nach Westen entspricht dem Zusammenhange des menschlichen Lebens bei den Cora und Mexicano mit dem Osten und umgekehrt, und auch sonst dürfte eine genaue Vergleichung der Indianer der Sierra de Nayarit mit den Lacandone von Nutzen sein. Die Gesänge lehnen sich enge an die Zeremonien an, die sie ähnlich wie bei den Cora, wenn auch nicht so ausführlich, schildern. Dem Verf. ist die genaue Zugehörigkeit der Gesänge zu den Riten festzustellen gelungen. Leider fehlt darin alles Mythologische, wie überhaupt der Verf. keine Mythen gesammelt hat. Daraus erklärt sich die geringe Einsicht in die Entstehung der Götterwelt.

Kürzer als die Religion der Lacandone ist die Religion der heutigen Yukateken ausgefallen (S. 151—167). Doch muß der Ausschnitt genügen, um die hohe Bedeutung des Buches zu würdigen, das auch für die innige Verknüpfung der Religion mit den täglichen Vorkommnissen des Lebens viele lehrreiche

Belege bietet. Mögen ähnliche intensive Studien auch von anderer Seite nachfolgen.

West-Indien. In diesem Berichte ist ausnahmsweise eine Arbeit aus dem Gebiete der Westindischen Inseln zu erwähnen, nämlich von Jesse Walter Fewkes, *The Aborigines of Porto Rico and Neighboring Islands*[1], die zwar archäologischen Inhalts ist, aber auf S. 53—76 der Einleitung einiges geringfügige Material über die alte Religion der Bewohner der Insel zusammenstellt. Es fußt besonders darauf, daß die Borinquenos den Bewohnern der andern Großen Antillen Cuba und Haiti nahe verwandt waren und deshalb auch die auf diese bezüglichen Nachrichten für sie zu verwerten sind, während anderseits auch Beimengungen von Caraiben wahrscheinlich sind und deshalb hie und da auch auf ihre auf dem Festland beobachteten Sitten bezug genommen ist.

Südamerika

Wie immer sind auch in diesem Zeitraum die religiösen Ergebnisse der Forschung im Verhältnis zu Nordamerika gering, da noch viele wenig oder gar nicht bekannte Gebiete vorhanden sind, die eine extensive Forschung auf weitem Raume herausfordern. Dabei zersetzt sich aber gerade in Südamerika der ursprüngliche geistige Zustand auffallend schnell, sobald die weiße Kultur mit ihren Kautschukgelüsten und ihrem oft schonungslosen Vorgehen über den Indianer kommt. Es ist daher höchste Zeit, daß auch hier der Forscher neben die traditionellen Reisen von Stamm zu Stamm möglichst das ruhige Monate und vielleicht ein ganzes Jahr währende Studium bei einem Stamme setzt, zumal auch dort schon sehr häufig Dolmetscher unter den Indianern der betreffenden Stämme zu finden sind.

---

[1] 25th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 1903/04, Washington 1907 S. 1—220.

Von der die südamerikanischen Forschungen bisher beherrschenden Tradition aus muß man es daher auch verstehen, daß selbst eine so erfolgreiche Expedition wie die von Theodor Koch-Grünberg in das Quellgebiet des Rio Negro nicht so tief in die Religion der zahlreichen von ihm besuchten Stämme eindringen konnte, wie es möglich gewesen wäre, weil trotz der Länge der zur Verfügung stehenden Zeit auf den einzelnen zu wenig kam. Trotzdem haben wir eine sehr erhebliche, ja für die Beurteilung der südamerikanischen Maskentänze als Tänze von Dämonen gar nicht hoch genug zu bewertende Förderung unseres religiösen Wissens erfahren. Leider haben jetzt, nur fünf Jahre später, die Kautschukhändler das Heim dieser Indianer vernichtet und sie selbst vergewaltigt. Doch beabsichtigt Koch in nächster Zeit auf einer neuen Expedition in benachbarte Gebiete wenigstens der Religion eines Stammes lange Zeit zu widmen, so daß wir hoffen dürfen, den Typus der religiösen Erscheinungen jener Gegend erschöpfend kennen zu lernen.

Das Werk, das allein von den Veröffentlichungen über diese Expedition in Betracht kommt, führt den Titel: „Zwei Jahre unter den Indianern“[1] und ist nach der zeitlichen Folge der Ereignisse angeordnet, in die einige rein ethnographische Kapitel eingestreut sind, darunter eins über die Maskentänze der Kobeua, eines Stammes der Betoyagruppe am Rio Caiary (Rio Uaupes, Rio Negro). Weitere Maskentänze sind besonders von den Kaua, einem benachbarten Aruakstamm am Rio Aiary (Rio Içana, Rio Negro) beschrieben. Beide Stämme haben viele Masken und Maskentänze gemeinsam, und überhaupt sollen nach Traditionen die Anwohner des Rio Aiary die Tänze von denen des Rio Caiary gelernt haben. Umgekehrt macht es aber der Verfasser wahrscheinlich, daß die Kobeua die Maskentänze von den Aruakstämmen übernommen haben.

[1] Berlin 1909/10. 2 Bände, IV u. 355 bzw. 413 S.

Koch hat von ihnen über 100 verschiedene Masken aus Rindenstoff mitgebracht, die fast den ganzen Körper verhüllen und deren Bemalung und sonstige Abzeichen zusammen mit den Bewegungen und den Geräten der Tänzer den betreffenden Dämon kennzeichnen. Mehrfach ist er in der glücklichen Lage gewesen, Maskenfesten beizuwohnen, während er sich in bezug auf andere Masken die Bewegungen der Tänzer hat vorführen lassen. Danach werden die Maskentänze von diesen beiden Stämmen nur zur Totenfeier, bei den Kobeua neun Tage nach dem Begräbnis, in einem Falle bei den Kaua z. B. wenige Wochen nach dem Tode eines jungen Mannes vorgeführt.

Am verständlichsten und auch am interessantesten, weil ähnliches noch nirgends klar beobachtet worden ist, ist der Phallustanz, an dem sich alle Masken beteiligen konnten. Die Tänzer tragen große Phallen aus Bast, machen heftige Coitusbewegungen, streichen dann mit der rechten Hand über die Phallen und machen mit der ausgestreckten Hand wehende Bewegungen, wie wenn sie etwas in die Lüfte zerstreuten. Der ausströmende Samen wird überallhin verbreitet, in jedem Winkel des Hauses, am Rande des Waldes, in der anstoßenden Pflanzung und zwischen den Weibern. Überall soll, wie der Verfasser mit Recht feststellt, von diesen Dämonen Fruchtbarkeit verbreitet werden. Daß solches aber nach einem Todesfall geschieht, ist wohl, wie ich schon an anderer Stelle zur Deutung ähnlicher phallischer Begehungen bei Todesfällen hervorgehoben habe[1], der Furcht vor der vernichtenden Zauberwirkung zuzuschreiben, die von dem Toten oder den dämonischen Ursachen des Todes ausgeht.

Den übrigen Maskentänzen gibt der Verfasser die folgende allgemeine Beziehung zum Totenfest. Der Geist des Toten soll dadurch versöhnt werden, damit er niemand nachholt. Die bösen Dämonen, die man darstellt, und die vielleicht den Tod des Ver-

[1] Ursprung der Religion und Kunst, *Globus* Bd. 86 S. 361.

wandten verschuldet haben, sollen von weiterem Unheil abgehalten werden. Die Feinde des Jägers, z. B. der Dämon Mākukö, der die Leute mit Giftpfeilchen aus seinem Blasrohr erschießt, und der Jaguar; die Schädlinge des Feldes, Raupen, Käferlarven und anderes Ungeziefer sollen durch mimische Nachahmung ihrer Handlungen und ihres Gebahrens magisch beeinflußt und den Menschen günstig gestimmt werden, in gleicher Weise auch die Jagdtiere selbst, so daß reiche Jagd und reiche Ernte werde.

Die Voraussetzung dafür ist, daß alle diese Dämonen in gleicher Weise für die Jagd, Gedeihen und Wachstum einerseits und für den Tod anderseits verantwortlich sind. Leider sind wir darüber im einzelnen nicht hinreichend unterrichtet. Aus den Angaben der Indianer über die einzelnen Gestalten geht vorläufig nur die Beziehung zur Vernichtung von Menschen und Tieren hervor nicht zu ihrer Förderung und ebensowenig zur Schädigung oder Förderung des Wachstums der Felder, während von einer andern Gruppe nur gesagt wurde, sie seien gut oder wenigstens harmlos, z. B. der Papagei, die Hausspinne, der Mistkäfer, der Aracúfisch usw. So gibt es unter den Masken eine Reihe von riesigen Wald- und Baumdämonen, die z. B. die Menschen durch Umbrechen der Bäume oder mit Knütteln töten. Ein großer azurblauer Schmetterling braut in einem großen Topf die Malaria, eine kleine Blattwanze stößt gerösteten Pfeffer und streut ihn in die Luft, wodurch die Augen der Arbeiter in den Pflanzungen triefäugig werden, die giftige Vogelspinne sammelt „Krankheitsgift“ in fünf Blattdütchen, das sie im Wald über den Köpfen der Leute ausschüttet, der Jaguardämon frißt Menschen und Tiere, ein Tauchervogel, der nur von Fischen lebt, frißt alle Fische u. dgl. m. Immerhin ist die Gesamtanschauung des Verfassers, namentlich auch unter Berücksichtigung des von allen Masken getanzten Phallustanzes und des Umstandes, daß die Kobeua außer den genannten Waldgeistern andere die Menschen tötende Dämonen

mit gewaltigem Penis haben — sehr wahrscheinlich. Denn es lassen sich auch genug Beispiele aus andern Gebieten anführen, wo die Krankheitsdämonen zugleich durch Darstellung zur Beseitigung der Krankheit angehalten werden wie bei den Irokesen. Und so könnten auch die Dämonen, die Menschen und Jagdtiere vernichten, auf dieselbe Weise dazu gebracht werden, sie zu verschonen.

Am frühen Morgen nach dem Fest werden die Masken verbrannt, und die Dämonen begeben sich nach Tāku, dem Maskenjenseits, oder in ihre, auf einem andern Gebirge oder in einer Stromschnelle gelegene Wohnung.

Masken aus Affenhaar werden von den Tariana Uanana und andern Anwohnern des Caiary-Uaupes auch bei großen Yuruparyfesten (dabukurí) getragen, an denen Koch ebenfalls öfters, z. B. bei den Tuyuka und den Tukano des Rio Tiquié (Uaupes) teilgenommen und über die er neues Material heimgebracht hat. Die Feste werden beim Einernten gewisser Palmfrüchte gefeiert, wobei zugleich Jünglinge als neue Mitglieder in den Yurupary-Bund aufgenommen werden, indem sie heftige Schläge mit einer Peitsche oder Gerte über Waden und Bauch empfangen, wodurch klaffende Wunden entstehen. Auch die schon Aufgenommenen scheinen sich bis zu einem gewissen Alter solchen Schlägen zu unterwerfen. Die dabei geblasenen großen Flöten sind die Dämonen. Weiber dürfen sie nicht sehen, nehmen aber an den andern Tänzen des Festes teil. Der Yurupary-Tanz soll zugleich alle Krankheiten vertreiben. Die Dämonen aber sind solche der Fruchtbarkeit, und nach einem von Koch aufgenommenen Mythus der Yahuna nahe dem Yapura stammt die Paxiuba-Palme, aus deren Holz die Flöten gemacht werden, von der Asche eines kleinen Knaben, der Sonne, den die Menschen verbrannten. Yurupary-Tänze kommen bei den Kobeua auch am Totenfest vor.

Das Buch enthält noch eine Menge anderer Tänze, die bei den genannten Gelegenheiten aufgeführt werden, und die nach

ihrer Beschreibung interessant sind, deren Natur aber nicht klar wird, und ferner Nachrichten über Sitten und Gebräuche namentlich der Kobeua, die erfreulicherweise in einem Kapitel vereinigt sind, z. B. über Zauberarzt-Kandidaten, in deren Kopf weiße Steinchen hineingezaubert werden, über den Genuß der nach 15 Jahren verbrannten Totenknochen im Kaschiri-Festtrank, über die Steigerung der Gesichtsschärfe, indem man einem bestimmten kleinen Falken, der durch die Schärfe seiner Augen bekannt ist, diese aussticht und die Flüssigkeit in die eigenen Augen träufelt, über die Seele u. dgl. m. Im letzteren Fall vermißt man schmerzlich die einheimischen Bezeichnungen, da die Anwendung des Wortes „Seele" häufig Irrtümer veranlaßt. Sehr viele Stämme haben etwas derartiges gar nicht, sondern sagen statt dessen „der Tote" wie die Cora (muitší), was natürlich ein großer Unterschied ist. Leider muß ich mich hier bescheiden, aber so viel ist auf Grund dieses Buches sicher, daß wir von dem Forscher noch eingehendere Studien über die so äußerst wenig bekannte Religion der Südamerikaner erwarten dürfen.

Über die Iivaro an den drei linken Nebenflüssen des Marañon: Santiago, Morona und Pastaza haben wir neuerdings eine recht zuverlässige ethnographische Beschreibung auf Grund aller literarischen Quellen und eigener Untersuchungen von Rivet: *Les indiens Iibaros, étude géographique, historique et ethnographique*[1], der als Arzt der französischen geodätischen Kommission sich fünf Jahre in Ecuador aufhielt und dabei auch Gelegenheit hatte, die Leute zu beobachten und Nachrichten über sie einzuziehen. Freilich bringt auch seine Studie nur zum Bewußtsein, wie wenig wir über die Leute und zumal über ihr religiöses Leben wissen, dem ein kurzer Abschnitt (XIX S. 235—251) gewidmet ist. Auch sind die persönlichen

[1] *L'anthropologie* XVIII 1907 S. 333—368, 583—618. XIX 1908 S. 69—87, 235—259.

Ermittelungen Rivets nur einige Ergänzungen seiner Quellen bzw. befähigen ihn, an ihnen Kritik zu üben.

Ihre einzige Gottheit, an die sie sich in allen Fällen wenden, ist Iguanchi, der ihnen öfters als feuerspeiender Affe oder als ein gehörntes Tier erscheint und in einer Gegend in den Wirbeln des Amazonas, in Macas z. B. auf einer Anhöhe lebt, von der man den tätigen Vulkan Sangay umfassen kann. Dorthin wallfahrtet man, und während die übrigen tanzen, trinkt derjenige, der mit Iguanchi in Verbindung treten will, das narkotische natema, den Saft einer im Wasser gekochten Liane, der zuerst Halluzinationen, dann Gefühlslosigkeit hervorruft. Die andern ziehen sich zurück. Sobald er wieder zu sich kommt, steigt er zu seinen Gefährten herab und verkündet etwa den Namen dessen, der den Tod jemandes veranlaßt hat, oder den Ausgang eines Kriegszuges u. dgl. m. Die Zauberer, die durch Kneten, Beißen und Aussaugen von Gegenständen, auch durch Medikamente heilen, haben eine große Bedeutung. Sie nennen zugleich den Namen des Übeltäters, der die Krankheit verursacht hat. Dieser wird dann verfolgt. Einige Stämme glauben an Seelenwanderung der Abgeschiedenen in Tiere, der tapferen in reißende, der feigen in unscheinbare und ekelhafte.

Von den Festen ist nur das der tsantsa, der bekannten nach Herausnahme der Schädelknochen durch heiße Steine gedörrten Mumienköpfe, ein wenig näher geschildert, obwohl auch hier der Sinn des Festes nicht vollkommen feststeht. Hat jemand einen Feind getötet, so muß er das Fest feiern, sonst läßt ihm der Tote keine Ruhe, nichts würde ihm mehr geraten, ja er würde samt seiner Familie sterben. Das erinnert sehr an nordamerikanische Feste nach der Tötung eines Feindes, z. B. der Pima, worüber vorher berichtet ist. Auch der Iivaro muß sich nach vorhergehendem Trinken von Tabakabsud und nach mehrtägigen Trinkgelagen strengem Fasten unterwerfen und sich des Beischlafs enthalten. Das ist für den Iivaro überhaupt ein Mittel, seine Wünsche erfüllt zu sehen: daß sein

Sohn gesund und kräftig wird, daß sein Hund gut jagt usw. Das Fasten dauert bis zwei Jahre und länger, während welcher Zeit die Vorbereitungen zum Fest getroffen, das Feld bestellt und geerntet, Chicha (bis 300 Töpfe) hergestellt, Wild und Fische herbeigeschafft wird. Beim Beginn des sechs Tage dauernden Festes endet das Fasten. Die Hauptzeremonie ist der Tanz um die auf einen geschmückten Pfahl oder an einen Hauspfeiler gehängte tsantsa, in der der Feind verspottet wird, während man den Sieger feiert. Doch hat Rivet die Nachricht nicht bestätigt gefunden, daß ein Alter für die tsantsa auf Schmähungen von seiten des Siegers antwortet, bis dem Kopf schließlich die Lippen vernäht werden. Das Zunähen der Lippen soll vielmehr lediglich zum Ausdörrungsprozeß gehören, damit die Lippen nicht auseinander klaffen. Außer der Versöhnung des toten Feindes bedeutet das Fest der tsantsa die Gewinnung eines für alle Lebenslagen wirksamen Fetisches. Es wird auch ein Frauenbittfest in Gegenwart des Mumienkopfes erwähnt, wenn die Ernte dürftig ausfällt oder die Haustiere unfruchtbar sind. Ist es ergebnislos, so wirft man den Kopf nach Scheren der Haare in den Wald. Anderseits wird von jährlichen Siegesfesten berichtet, an denen die Köpfe gebraucht werden, bis sie nach Jahren in den Fluß geworfen werden. Bei einigen Stämmen scheint der Besitz einer tsantsa zum Eintritt in die Kriegerkaste notwendig gewesen zu sein. Endlich kommen auch Frauen- und Faultierköpfe, in derselben Weise präpariert, als Ersatz der Männertsantsa vor, wenn dem getöteten Feind nicht der Kopf genommen werden konnte. Von einem solchen Faultierkopf, der jüngst in den Besitz des Berliner Museums gekommen ist, heißt es jedoch, daß er präpariert worden und Anlaß eines solchen Festes gewesen sei, weil diese Tiere als verzauberte Feinde gelten, die zu vertilgen ein verdienstliches Werk ist.

Der Verfasser zählt dann noch eine ganze Reihe von abergläubischen Handlungen auf und meint mit Recht, daß diese

und die religiösen Ideen ihr tägliches Leben vollkommen beeinflussen. So führen sie aus, was sie Erfolgreiches träumen und lassen sich anderseits durch Träume von ihren Absichten abbringen. Gegen Wind und Unwetter ziehen sie mit Geschrei und Lanzen aus und glauben, die in der Richtung des Unwetters wohnenden Feinde rückten an. Der Genuß von Tabaksabsud gilt als Allheilmittel, wie auch das „Fest des Tabaks" zur Erzielung der Fruchtbarkeit der Felder und der Schweineherde von dem übermäßigen Genuß dieses Mittels seinen Namen hat.

Die wertvollen ethnographischen Arbeiten von C. H. de Goeje, die auf seinen Expeditionen ins Innere von Surinam beruhen, bringen nur in den „Beiträgen zur Völkerkunde von Surinam"[1] ein kurzes Kapitel über religiöse Verhältnisse, das sich durch strenge Wiedergabe von Einzelbeobachtungen auszeichnet. Es handelt von den Kaliña (Galibi), Ojana (Rukujana) und Trio. Von den Ojana sind besonders die Geräte zur Vespenprobe und diese selbst bemerkenswert, die ziemlich ausführlich geschildert wird.

Ein ergiebiges Feld für das Studium von mystischen Medizinen und Zaubermitteln ist das Gebiet der unter europäischen Kultureinflüssen stehenden Bewohner von Peru und Bolivia, der Quichua und Aymará und der Cholos. Durch die höchst dankenswerte Arbeit von Erland Nordenskiöld, *Recettes magiques et médicales du Pérou et de la Bolivie*[2], für die er das Material — abgesehen von den Belegen aus den Schriften anderer Beobachter — auf seiner Reise 1904/5 gesammelt hat, erhalten wir darüber zum erstenmal einen etwas genaueren Einblick, der die Fülle des noch Vorhandenen und die Wichtigkeit der heutigen Bevölkerung auch für die Kenntnis des Altertums ahnen läßt. Es ist wie in Mexiko und Zentralamerika,

[1] *Int. Arch. für Ethnographie* XIX S. 1—34.

[2] *Journal de la société des américanistes de Paris* N. S. IV 1907 S. 154—174.

wo neben den Altertümern auch die heutige Bevölkerung noch sehr wichtige Aufschlüsse geben könnte. Die Leute, die sich mit dem Verkauf solcher magischen Mittel dort abgeben (*callahuaya*), machen kolossale Wanderungen, wie es heißt von Quito und Bogotá im Norden bis zu den äußersten Grenzen Argentiniens im Süden. So werden beim Hausbau ein Lamafötus, beladen mit verschiedenen Getränken und Coca, die verschiedensten Arten von Zinnfiguren und vieles andere beerdigt. Metallobjekte scheinen von den alten Peruanern in Gebäude eingemauert worden zu sein, wie aus den Funden hervorgeht. Ausräucherungen der Häuser, kranker Körperteile und der Felder, letzteres um eine gute Ernte zu erlangen, kommen mit den verschiedensten merkwürdigen Substanzen vor. Holz- und Blechkreuze, z. T. mit sonderbaren Zugaben, z. B. Sonne, Mond, Sterne, Hahn, Leiter dienen in den Häusern gegen den Blitz. Kleine runde Brote werden gegen Hagel und Donner in die Luft geworfen. Auch frische Blätter einer Bromeliacee, die sich ein Jahr lang und länger ohne Wasser frisch erhält, werden im Hause gegen den Blitz aufgehängt. Ausgrabungen in alten Gräbern verhindern den Regen. Deshalb gräbt man auch Schädel aus modernen Gräbern aus, um Regen zu vermeiden. Umgekehrt bringt man Regen hervor, indem man Frösche und andere Wassertiere auf die Gipfel der Berge legt. Auf dem peruanischen Hochplateau vergräbt man Menschenblut zur Erzielung reicher Ernte. Weibliche Lasttiere erhalten kräftigen Nachwuchs, wenn sie schwere Steine schleppen. Die vielfarbigen Pompons an den Ohren der Haustiere scheinen Amulette zu sein. Pulverisierte Schildkrötenschalen verbrennt man neben würmerkranken Tieren, um sie zu heilen. Krankheiten werden vermieden, indem man an den Zugängen Lebensmittel als Opfergabe für den Krankheitsdämon hinlegt. Krankheiten kommen auch von den Toten, und wenn man sie stört, wird man krank. Vergräbt man in einem Grabe ein wenig von den Nägeln oder Haaren eines Menschen, so bemächtigt sich

der Tote des Betreffenden. Nordenskiöld zählt nun eine Menge äußerer und innerer Mittel, die er meistens hat bestimmen lassen, gegen bestimmte Krankheiten auf, die zum Teil recht mystisch sind. Gegen Beinschmerzen hilft z. B. Einreiben mit dem Fett eines Jaguars, der früher ein Mensch war (*d'un jaguar, devenu tel par metempsycose après avoir été un homme*). Koitierende Paare als Liebeszauber und andere Amulette werden erwähnt, endlich Opfergaben an Coca und Branntwein an beliebigen Stellen, um Verlorenes oder Gesuchtes zu finden.

Gewissermaßen eine Fortsetzung dieser Arbeit für Argentinien sind die schönen folkloristischen Abschnitte in dem ausgezeichneten archäologischen Werke Eric Bomans *Antiquités de la région andine de la république argentine et du désert d'Atacama*.[1] In der Tat findet sich hier manches Gleichartige, wie auch die Händler mit Medizinen, die sogenannten *callahuaya*, hier wie dort verkehren. Aber Boman hat sich auch von den noch sehr unberührten Bewohnern des Dorfes Susques in der Puna de Atacama und von anderen eine Reihe von Anrufungen in Quichua diktieren lassen, die sich besonders an die altperuanische Pachamama, die Erde, richten und erwähnt zu denselben Zwecken unternommene Anrufungen an die nämliche Göttin, die von Ambrosetti aus dem Calchaqui-Tal aufgenommen sind. Dabei werden Opfergaben an Coca, Chicha, roter Wolle usw. dargebracht. Neben Pachamama wird auch Pachatata zuweilen angerufen, worunter Boman den Christengott versteht. Solche Anrufungen und Opfergaben geschehen bei Reisen ins Gebirge, um Ausdauer und wohlbehaltene Heimkehr zu erzielen. Denselben Zweck haben die Gaben und Gebete an Vater Apacheta, die Votivhügelchen von Gaben auf den Höhen der Pässe. Sie sind zugleich die Altäre für Pachamama. Vor dem Trinken von Chicha und Branntwein werden einige Tropfen für die Göttin auf die Erde gegossen. Beim Wollespinnen ruft man die Göttin an,

[1] 2 Bde., fortlaufend numeriert, 948 S., 8° (*Mission scientifique G. de Créqui Montfort et E. Sénéchal de La Grange*).

daß der Faden nicht reißt und die Arbeit schnell von der Hand geht. Jährlich findet ein feierliches Fest der Beschneidung der Ohren der in dem Jahre geborenen Haustiere als Marke statt, wobei für die Vermehrung der Herde gebetet wird und die Ohrenteile zusammen mit den Opfergaben auf dem steinernen Altar in der Nähe des Hauses vergraben und der Göttin übergeben werden. Man tanzt unter anderem um den Altar. Das Behängen der Ohren, seltener anderer Körperteile mancher Lieblings- und Leittiere namentlich unter den Lamas mit rotgefärbten Wolltroddeln ist ebenfalls als ein Opfer an Pachamama aufzufassen. Ackerbauriten berichtet er aus La Quiaca an der argentinisch-bolivianischen Grenze bei Gelegenheit der jährlichen Eröffnung der zu den Nebenkanälen führenden Schleusen am 1. August, wo Pachamama um Segen angefleht wird, und zur Zeit der Aussaat. Im letzteren Fall wird Pachamama durch eine alte Frau dargestellt. Der auszusäende Mais wird durch Besprengen mit Chicha geweiht, Pachamama verteilt an jeden Mais, der sofort gesät werden muß. Sie legt dann Erdklumpen in ein Taschentuch, das sie einem Knaben umbindet. Dieser wälzt sich auf der Erde, wo der Mais gesät ist, und schreit ihr ins Ohr: „Pachamama!“ Dann beerdigt man die Erdklumpen, schüttet Chicha und Cocablätter darauf und spricht: „Pachamama, ich habe dich beerdigt. Sei es zu glücklicher Stunde geschehen. Ich werde mich freuen, wenn du reif wirst.“

Ein Gott der Vicuñas und Huanacos ist der bald männlich bald weiblich gedachte Coquena, der in der Nacht erscheint und mit Silber und Gold beladene Lasttiere mit sich führt. Ihm opfern die Jäger und fürchten ihn sehr. In den Wasserlöchern wohnt der Pujio, der Krankheiten verursacht, indem er den Geist des Menschen zurückbehält. Darin ähnelt er dem Wassergott Tšakan der Cora. Dem Pujio wird dann am Wasser unter Anrufung ein kompliziertes Opfer dargebracht, indem man unter anderem ein trächtiges Schaf schlachtet, den Herz-

beutel mit Coca füllt und mit roter Wolle schmückt, den Fötus mit Körbchen, in denen Coca ist, beladet und Fötus samt Herzbeutel am Wasser begräbt. Nun wird der Geist zurückgerufen. Auch wenn jemand sich maßlos erschreckt, ruft man den Geist zurück. Dazu kommen noch eine Reihe anderer Gebräuche.

Von besonderem Interesse ist eine Arbeit von R. E. Latcham, *Ethnology of the Araucanos*[1], die trotz der nun weit fortgeschrittenen Christianisierung und Veränderung der Lebensweise dieser tapferen Indianer verhältnismäßig reichliche Nachrichten besonders über ihr religiöses Leben bringt auf Grund eines dreijährigen Studiums der Stämme des Cautintales und an einigen Stellen der Provinz Malleco. In einzelnen Fällen sind auch ältere Nachrichten, jedoch meist ohne Quellenangabe, herangezogen.

Ihre Dämonen sind Naturwesen von konkreter Form, die teils in ein und denselben Naturerscheinungen wirken, teils alle möglichen Objekte zu zeitweiligem Aufenthalt haben können und nach Belieben sichtbar oder unsichtbar sind. Auch der Menschen eigenes Selbst (*pilli*), das im Traume sich loslöst, ist körperlich, aber den Menschen unsichtbar. Die Pilli selbst können einander sehen und sehen auch die zur Erde zurückkehrenden Toten (*am*), die von den Pilli unterschieden, aber ebenso körperlich aufgefaßt werden. Als oberster Gott gilt Pillan, der Donnergott, der zugleich als Feuerbringer in den Vulkanen haust und die Erdbeben hervorbringt. Jetzt ist er durch Ngunemapun, den Herrn der Erde, ersetzt, der nach Latchams Meinung mit ihm identisch ist, aber in alten Quellen nie erwähnt wird. Sehr wichtig ist, daß er als einer und viele aufgefaßt wird. Die gefallenen Krieger gehen in ihm auf und kämpfen als Wolken im Gewitter, über das man sich freut, wenn es sich nach Norden zieht, denn dann werden die Geister der Spanier von denen der Araucaner zurückgedrängt. Andere

[1] *Journal of the Anthrop. Institute of Great Britain* XXXIX 1909, S. 334—370.

Dämonen sind der Wirbelwind, der als Eidechse erscheint, der Mond, die Frau der Sonne, die als gute Göttin mit ihrem Licht die üblen Geister verscheucht, während die Sonne merkwürdigerweise keine Bedeutung hat; ferner der Wassergott in Gestalt einer Wildkatze mit einem in eine Klaue endigenden Schwanz, dem alles Übel zugeschrieben wird, das dem Indianer im Wasser zustößt. Der Dämon des Nebels erscheint als Schaf mit dem Kopf eines Kalbes und hinten als Seehund. Chonchonyi, ein böser Dämon in Gestalt eines menschlichen Kopfes, dessen Ohren als Flügel dienen, schwebt um die Wohnungen der Kranken und saugt wie eine Art Vampyr ihr Blut, der Basilisk verursacht Fieber und Tod, indem er Speichel aus seinem Opfer herauszieht, und Pihuechenyi, die „geflügelte Schlange", saugt das Blut nächtlicher Schläfer im Walde. Zusammen mit übelwollenden Dienern Pillans, den Huecavus, die in jeder Gestalt auftreten können, und den Cherruve, die als Schlangen mit Menschenhäuptern erscheinen und die Kometen und Sternschnuppen mit ihrer schrecklichen Vorbedeutung von Tod und Unglück verursachen, ergibt sich so eine unendliche Menge von Dämonen, denen jedwedes Ungemach des täglichen Lebens zugeschrieben wird. Deshalb gilt auch der Ruf und das Gebaren vieler Tiere als unheilverkündend und ist z. B. imstande, die Teilnehmer eines Kriegszugs zu sofortiger Umkehr ins Lager zu veranlassen. — Die Toten gehen nach Westen und treten von der Insel Mocha ihren Zug an, wohin sie durch gewisse Dämonen, die sich in Walfische bzw. Kanus verwandeln, übergesetzt werden.

Über einen den Gottheiten gewidmeten Kult wird nichts gesagt, nur daß man in den Zeiten großen Unglücks, von Krankheit, Dürre und Hungersnot Opfer darbrachte. Auch wird nichts darüber berichtet, daß sie dargestellt wurden. Die niederen Dämonen, die Krankheiten verursachen, werden von den Zauberern, die zu ihnen, besonders den Huecavus, in Beziehung stehen, verjagt, oft unter Anrufung der höheren Gott-

heiten. Diese Naturobjekte können dem Menschen in mystischer Weise nützlich sein, besonders indem man Fell und Kopf wilder Tiere trägt: das des Puma verleiht Stärke, das des Fuchses Schlauheit, das der Schlange ungesehenes Beschleichen der Feinde. Adlerfedern machen schnell und furchtlos beim Angriff usw. Das Amt des Zauberers, von denen es drei Klassen gibt, wird genauer geschildert, namentlich die Art, wie das den Tod verursachende Gift durch Herausnahme der Gallenblase festgestellt und zugleich der betreffende Dämon oder die Person zur Strecke gebracht wird, was vor dem Begräbnis geschehen muß. Sowohl Latcham in bezug auf die Araucano wie auch Rivet für die Iivaro wollen durchaus Spuren von Totemismus aufdecken, m. E. ohne Erfolg. Es sieht fast so aus, als ob die Anwendung des Wortes Totemismus, wenn auch dadurch nichts zur Erklärung beigetragen wird, eine gewisse Befriedigung erweckt. Es ist schon zu einer Art Fetisch geworden. Latcham hätte sich besondere Verdienste erworben, wenn es ihm gelungen wäre, die Beschwörungen und Gesänge der Zauberer in der Ursprache festzuhalten. Gegenwärtig wird wohl derartiges kaum noch möglich sein.

Neger. Es ist ein glücklicher Gedanke, auch die Neger von Brasilien in den Bereich der religiösen Betrachtung zu ziehen, wie es der Abbé Etienne Ignace in der Arbeit *Le fétichisme des nègres du Brésil*[1] getan hat. Er beschäftigt sich besonders mit den Negern der Staaten Rio Janeiro und Bahia. In der Tat erkennt man auf den ersten Blick das im Verhältnis zur Indianerbevölkerung Fremdartige in der vorgeführten Religion. Da der Verf. weder Spuren indianischer Ideen darin aufführt, noch auf Beeinflussung der Indianer dadurch eingeht, so sei mit diesem Hinweise der Berichterstattung Genüge geschehen.

[1] *Anthropos* III 1908 S. 881—904.

III Mitteilungen und Hinweise

Moderner Totenkult

Meinem Freunde, Dr. Edgar von Pickardt-Riga, verdanke ich den Hinweis auf eine interessante Stiftung des verstorbenen Provisors Julius Friedrich Stoppenhagen-Riga vom 13. August 1886. Nach den Statuten werden die Einkünfte der Stiftung unter die nächsten Verwandten verteilt, bis auf einen Rest, der für eine jährliche Erinnerungsmahlzeit verwendet werden soll. Paragraph 11 der Statuten bestimmt darüber folgendes: „Zur Erfüllung testamentarischer Vorschrift des Testators ist jährlich am 22. Juli als an seinem Geburtstage eine Erinnerungsfeier an ihn zu veranstalten, an welcher seine Verwandten und näheren Bekannten, jedoch nicht über 40 an der Zahl, teilnehmen dürfen. Zu den Kosten einer solchen Feier sind nach dem Willen des Testators von den Stiftungsrevenüen, ehe dieselben zur Verteilung gelangen, zehn Prozent vorweg abzunehmen und dem Ausrichter des Festes . . . zu behändigen." Der Testator soll nach weiteren Mitteilungen Pickardts den Wunsch geäußert haben, daß es bei der Erinnerungsfeier so fröhlich wie möglich hergehe und bei Anwesenheit von Jugend auch getanzt werde. Die Feier selbst vollzieht sich in der Weise, daß die beteiligten Personen an einem Tisch Platz nehmen, auf dem die Photographie des Testators aufgestellt ist. Darauf hält einer der älteren Herren eine kleine Ansprache, in der er auf den Zweck des Zusammenkommens hinweist und die Anwesenden auffordert, sich zu Ehren des Verstorbenen von ihren Plätzen zu erheben. Die Anregung zu den an antike Testamente erinnernden Bestimmungen erhielt der Testator durch eine Zeitungsnotiz, derzufolge ein englischer oder amerikanischer Arzt dieselben Bestimmungen getroffen haben sollte.

Dazu vergleiche man folgendes: Nach einer Londoner Korrespondenz des Berliner Tageblatt vom 17. April 1910, auf die ich durch Alexander Graf zu Dohna aufmerksam gemacht werde, vermachte der Farbenhändler W. D. Barnett der Londoner Maler-

gesellschaft sein ganzes Vermögen im Werte von einer Million Mark mit der Bedingung, „die Gesellschaft solle auf ewige Zeiten an seinem Geburtstag ein Festessen veranstalten und seinen Grabstein gleichfalls auf ewige Zeiten erhalten." Diese Bedingung veranlaßte die Testamentsbehörde, das Testament für ungültig zu erklären; die Malergesellschaft ging der Erbschaft verlustig, gelangte aber schließlich auf Umwegen doch noch in den Besitz des Geldes und wird nun das Geburtstagsessen auf ewige Zeiten veranstalten.

Durch die Freundlichkeit des Herrn Dr. M. Stübel in Dresden besitze ich ferner Mitteilungen über eine ähnliche testamentarische Bestimmung aus den 1880er Jahren, erlassen von einem Herrn Schreiber, der vormals dem Korps Saxonia zu Leipzig angehörte. Der betr. Satz lautet folgendermaßen: „Ich möchte mein Andenken bei den Mitgliedern (des Korps) wahren und setze deshalb dem NN. (ebenfalls einem Sachsen) eine jährliche Rente von 350 M. mit der Verpflichtung aus, diese Rente, welche sich überdies jedes Jahr um 3 Mark erhöhen soll, zugunsten der Saxonia zu verwenden, und zwar indem alljährlich mindestens ein dem Betrag des Vermächtnisses entsprechendes Mahl bzw. Nachtmahl samt Zubehör zu meinem Andenken ausgerichtet und von dem Betrag des Vermächtnisses bezahlt werden soll." Dazu erhielt ich folgende weitere Angaben: „Dieses ... Mahl findet alljährlich im Mai statt. Während der Suppe klopft der Älteste ans Glas, mit ihm erheben sich alle übrigen. Er fordert auf, zum Gedächtnis des Korpsbruders Schreiber das Glas zu leeren; das geschieht unter tiefem Stillschweigen, man setzt sich wieder und nun beginnt ein fideles Diner, das sich in keiner Weise von andern unterscheidet. Die Bestimmung des Tages ist willkürlich, da Schr. nichts darüber bestimmt hat. Zur Teilnahme an dem Mahl sind alle diejenigen Mitglieder der Saxonia berechtigt, die am Sachsenstammtisch in der Au regelmäßig teilnehmen. Schr. war ein regelmäßiger Besucher desselben." —

Ich benutze die Gelegenheit, zu dem Buche von Wilhelm Schmidt, Geburtstag im Altertum (Relgesch. Vers. u. Vorarb. VII 1, Gießen 1908), das die antiken Parallelen der vorstehend geschilderten Bräuche zuletzt ausführlich behandelt, eine Einzelheit nachzutragen. S. 58 bemerkt Schmidt, daß wir seines Wissens von einer öffentlichen Geburtstagsfeier lebender Angehöriger eines Fürsten, nirgends etwas erführen. Da möchte ich auf das Psephisma von Notion hinweisen, in dem nach Brückners einleuchtender Erklärung und Ergänzung eine Geburtstagsfeier des Athenaios, eines Bruders des Königs Eumenes II. von Pergamon, erwähnt wird (Österr. Jahresh. IX 1906, Beibl. S. 57ff.). L. Deubner

Volkskundliches

Ein sehr schätzenswertes bibliographisches Hilfsmittel bietet die zum zweiten Mal erscheinende Bibliography of Anthropology and Folklore (1907), compiled by N. W. Thomas, London 1908. Sie umfaßt ausschließlich Erscheinungen innerhalb des britischen Reiches und verarbeitet nicht weniger als 197 Zeitschriften. Der Stoff ist geographisch angeordnet. Beigegeben ist ein reichhaltiger Sachindex, sowie unter dem Titel Analysis eine Zusammenfassung der Hauptworte des Index unter eine Reihe von Oberbegriffen, wie Religion, Sociology, Folklore, wodurch die Übersicht über das Vorhandene erleichtert wird. Karl Knortz vereinigt in seinem Buch: Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort, Würzburg 1909, sehr disparates, lose aneinandergereihtes Material für die Bedeutung von Kopf, Haar, Gesicht, Auge, Ohr, Nase, Mund, Zunge, Zähne, Arm, Hand, Finger, Rücken, Bauch, Fuß, Blut, Aussatz und Knochen im Volksglauben. Die Brauchbarkeit des Büchleins leidet darunter, daß literarische Nachweise und Register fehlen. Der um die Erforschung der südslawischen Volkskunde verdiente Friedrich S. Krauß veröffentlicht einen starken Band: Slawische Volksforschungen, Leipzig 1908. Nach einem einführenden Kapitel, das die Haupttatsachen der politischen und kulturellen Vergangenheit der Südslawen, insbesondere die Türkisierung ihrer Sprache und Literatur behandelt, folgen zwei umfangreiche Abteilungen mit reichem volkskundlichen Material. Die erste enthält Abhandlungen über Hexen, Waldfrauen, rückkehrende Seelen, Vampir, Werwolf, Mar, Menschenfleischessen und Liebeszauber, die zweite eine beträchtliche Anzahl der folkloristisch und für die Geschichte der epischen Volksdichtung wichtigen Guslarenlieder mit metrischen Übersetzungen. Jedem Liede ist eine Einleitung vorausgeschickt, die den Leser mit dem historischen, seltener mythischen Hintergrunde bekannt macht; erklärende Noten folgen nach. Ein sehr ausführliches Sachregister macht den Beschluß. Die russische Heldensage behandelt Rudolf Abicht in einer Breslauer Habilitationsschrift (1907). Er beginnt mit allgemeinen Ausführungen über die Entwickelung der phantastischen epischen Bylinendichtung und betont die Bedeutung von Novgorod für die Bewahrung der Bylinentradition und die Ausprägung der Form, in der jene Dichtungen auf uns gekommen sind. Wichtig, von allgemeinen Gesichtspunkten aus, ist die Bemerkung, die Bylinen seien nicht Teile eines Ganzen, sondern eine 'im Fluß befindliche Masse, die im Begriff ist, sich um die Person des Fürsten Vladimir von Novgorod zu kristallisieren'. S. 21 findet man ein Verzeichnis von Bylinensammlungen. Es folgt eine kurz skizzierte Analyse

der Světogor-Samson-Sage nebst Abdruck aller dazu gehörigen Texte. Eine sorgfältigere Begründung der vorgetragenen Auffassungen wird meistens vermißt. Eine neue Folge russischer Volksmärchen aus der Sammlung A. N. Afanassjews bietet in geschickter Übersetzung Anna Meyer, Wien 1910. Eine kleine Broschüre von F. W. Brepohl, Die Zigeuner nach Geschichte, Religion und Sitte, Göttingen 1909, verfolgt den Zweck, zu kultureller Erziehung der Zigeuner anzuregen, und gibt in dieser Absicht einen kurzen Überblick über die Schicksale und Eigentümlichkeiten dieses Volkes. Derselbe Verfasser bespricht in seiner Schrift Aus dem Winterleben der Wanderzigeuner, Seegefeld 1910, Leben und Sitten der Zigeuner, wobei ein paar interessante Bräuche erwähnt werden. Auch hier läuft die Schilderung in einige programmatische Zeilen aus. Bemerkungen über die Verwendung von Würfeln zum Zwecke des Orakels findet man in der sorgfältigen Königsberger Dissertation von Franz Semrau, Würfel und Würfelspiel im alten Frankreich, Halle 1909, S. 20f. Die vollständige Arbeit erscheint in den Beiheften zur Zeitschr. f. roman. Philol., Heft 23.

Maraunenhof **L. Deubner**

Berichtigung. Herr Salomon Reinach macht mich darauf aufmerksam, daß ich in meinem Aufsatze über die Lupercalia (Archiv f. Rel. XIII) S. 482,2 das Wort *loups-cerviers* falsch verstanden habe. Es bezeichne vielmehr 'die großen Wölfe, die auch Hirsche angreifen'. Ähnlich seien die *luperci (= lup-hirci)* als wackre Wölfe aufzufassen, die nicht nur Schafe, sondern auch den Bock angriffen. Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen, zumal lateinische Analoga fehlen.

Sodann war ebd. S. 501 für die Beziehung des Spruches ἔριφος usw. auf eine Milchtaufe Reinach zu zitieren (jetzt *Cultes, mythes et religions* II 129 f.), der diese Deutung zuerst ausgesprochen, jedoch zugunsten der Beziehung auf einen Milchtrank verworfen hat.

Endlich stellt Herr Reinach einen Aufsatz über rituelles Lachen = Wiedergeburt (vgl. Archiv S. 501) in nahe Aussicht.

L. Deubner

Zum Argeer-Opfer. Die neue Ausgabe von Varro, De lingua latina (rec. G. Goetz et Fr. Schoell, Lipsiae 1910) ist auch für den Religionsforscher von größtem Werte: nicht nur wegen der neuen textlichen Grundlage, die dieser für die römische Religion wichtigen Quellenschrift zuteil geworden ist, sondern auch wegen der reichen, häufig auf religionsgeschichtliche Abhandlungen hin-

weisenden *Adnotationes*. Unter diesen findet sich auf S. 250 in Bezug auf die *sacraria* der *Argei* (zu S. 15,20) die Bemerkung: *Quod recentioris aetatis colorem prae se ferunt formae longe plurimae, cum Wissowa et aliis ita interpretamur, ut sacra Argeorum non tam vetusta esse quam multis videbantur statuamus.* So wertvoll die sprachliche Beobachtung ist, ich benutze die Gelegenheit wiederum (vgl. Neue Jahrb. 1904, S. 669[b]) zu fragen, warum nicht aus der Beteiligung der Pontifices und der Trauer der Flaminica auf ein zugrunde liegendes altrömisches Fest geschlossen werden darf, über das sich später ein 'griechischer' Brauch setzte. Es wird hier wie so oft richtiger sein, ein Nebeneinander von Altem und Neuem anzunehmen, als einander widerstrebende Tatsachen von einem Gesichtspunkte aus zu erklären. **L. D.**

Anthropophyteia

Nützlich scheint mir ein kurzer Hinweis auf den vierten Band der Zeitschrift, die unter diesem Titel erscheint (Anthropophyteia. Jahrbücher für Folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwickelungsgeschichte der geschlechtlichen Moral, herausgegeben von Dr. Friedrich S. Krauß, Leipzig 1907). Krauß gibt hier gerade auch für den Religionsforscher außerordentlich wertvolle reichhaltige Materialien zur Entwicklungsgeschichte der sexuellen Moral. So sei auf die interessanten Artikel von Nitrovic über seinen Besuch bei einer Zauberfrau in Norddalmatien sowie über Zeitehen[1] in Norddalmatien und den Aufsatz von Krauß über die Zuchtwahlehe in Bosnien hingewiesen. Ganz besonders wertvoll ist der ausgezeichnete Artikel des Herausgebers über Erotik und Skatologie im Zauberbann und Bannspruch (S. 160/226). Mit Recht glaubt Krauß mit diesem Aufsatz einen wichtigen Beitrag zur Erforschung „ursprünglichster religiöser Grundvorstellungen der Menschheit" zu liefern. Zweifellos bestehen innige Beziehungen zwischen Erotik und der Religion, wenngleich man denjenigen Forschern nicht beistimmen kann, welche das religiöse Fühlen einzig und allein auf die sexuelle Grundlage zurückführen wollen. Wir erhalten hier die verschiedenartigsten interessanten Materialien aus dem südslavischen Volksglauben. Die Zauberfrau, welche einen Segensspruch gegen Beschreien sagt, vollbringt eine Kulthandlung, für die sie Bezahlung nicht fordert, wenngleich sie

[1] Über Stundenehen s. desselben Verfassers Buch „Das Geschlechtsleben in Glauben, Sitte und Brauch der Japaner", Leipzig 1907, das auch bedeutsame Auskunft über japanischen Phalluskult enthält und den japanischen Fuchskult zu europäischem Glauben bezüglich der Katzen in Parallele stellt.

Geschenke nicht ausschlägt, gerade so wie unsere Sympathiedoktoren. Die Feuerstätte bildet das Heiligtum des Hauses. Daher gilt der Schwur bei ihr als unverbrüchlich, auch gilt sie als unverletzliches Asyl. Sodomie gilt beim Volk nicht als Sünde oder gar Verbrechen. Die den Hagelschlag verursachenden bösen Geister sucht man durch Entblößung zu vertreiben, ebenso zu verhindern, daß böse Augen ein junges Fohlen oder Kalb beschreien. Schon diese kargen Angaben zeigen, wie mannigfach die über primitiven religiösen Zauberglauben beigebrachten Materialien sind. Die Anthropophyteia wird bald eine unentbehrliche Quelle für religionsgeschichtliche Forschungen bilden.

Berlin **Albert Hellwig**

Christi Himmelfahrt

Die Münchener Neuesten Nachrichten vom 21. Mai 1909 (Nr. 235) bringen folgende interessante Mitteilung: „Vor etwas über hundert Jahren pflog man in München zu Christi Himmelfahrt einen uralten und gar seltsamen Brauch. Da wurde am Vorabend des Festes ein als Teufel maskierter öffentlicher Spaßmacher von anderen als Druden vermummten und mit Krücken, Besen und Ofengabeln bewaffneten Witzbolden durch die damals noch winkeligen und schmutzigen Stadtgassen gejagt, unter argem Gejohle in Pfützen und Misthaufen gehetzt, bis der so Gepeinigte vor der Hofburg angekommen war. In derselben wurde er, wie dies ja ganz gerecht war, sehr reichlich bewirtet und seiner Teufelshülle entledigt. Die Hülle wurde alsdann mit Heu und Stroh ausgestopft und zur Frauenkirche verbracht, woselbst man diese Teufelspuppe über Nacht an einem Stricke aus einem Turmfenster hängen ließ. Am Himmelfahrtsnachmittag selbst zog man in der Frauenkirche vor der Vesper ein Bild, das den Heiland darstellte, in das Gewölbe hinauf. War dies geschehen, so wurde das Volk mit brennendem Werg und Oblaten beworfen. Alsdann schleuderte man auch den gehörnten, schwarzbemalten Teufel, dem eine rote Zunge heraushing, vom Frauenturm auf die gaffende Menschenmenge herab, um welchen sich dieselbe sogleich arg balgte. Später trug man dann diese Teufelsmaske zum Isartor hinaus und verbrannte die höllische Puppe auf der Höhe des Gasteiges, damit der böse Feind der Stadt nichts Übles zufügen könne. Gegen das Ende des 18. Jahrhunderts verschwand dieser von Hans Sachs in ulkigen Versen besungene Alt-Münchner Volksgebrauch. In einigen oberbayerischen Dörfern kann man diese Sitte noch heutzutage in ähnlicher Weise beobachten."

Erlangen **L. Curtius**

Magische Steine

In der *Revue des Traditions populaires* XXVI (1910) 234 stellt L. Jacquot einige Beispiele zusammen von dem an gewisse Steine sich knüpfenden Aberglauben, daß unfruchtbare Frauen, die über dieselben gleiten, dadurch die Fähigkeit des Kindersegens erwerben. Als Daten werden solche Orte in Bordj-Ménaiel (Arrond. Tizi-Uzu im Algerischen), an der tunesischen Küste und in Anthy (Haute-Savoie) angeführt. Wir fügen diesen Beispielen noch solche aus Arabien hinzu. Zunächst eines aus der Prophetenstadt Medīna. Östlich vom Friedhof Bekī ʿal gharḳad befindet sich eine Moschee, die den Namen *masdschid al-baghla* (Maultier-Moschee) daher führt, weil in ihr außer dem Abdruck vom Arm des Propheten auch ein solcher vom Huf des Maultiers Duldul gezeigt wird, das Mohammed vom Muḳauḳis, dem ägyptischen Machthaber, zusammen mit der Koptin Maria als Geschenk erhielt. Der mekkanische Autor ʿAbdalḳādir al-Fākihī (1513—1574) berichtet in seiner Schrift über die Pilgerfahrt nach Medīna (*Ḥusn al-tawassul fī ziyārat afāḍal al-rusul*, gedruckt in der Regierungsdruckerei zu Mekka 1316 d. H. a. R. der Medīna-Monographie von al-Samhūdī) 183: „In derselben Moschee ist ein Stein, auf dem der Prophet gesessen habe; wenn sich eine (unfruchtbare) Frau auf diesen Stein setzt, so wird sie zur Empfängnis fähig durch die Segnung des Sitzens auf demselben." Richard Burton, der in seiner Beschreibung der Prophetenstadt auch diese Moschee erwähnt (als *masdjid banu Zafar* oder *Tifr*) berichtet auch über jene abergläubische Tradition mit der Bemerkung: *I cannot say whether this valuable stone be still at the mosque* und fügt die Mitteilung hinzu, daß ein ihm befreundeter Herr Lorking in seinem Garten in Alexandrien eine verstümmelte Sphinx besessen habe, „der dieselbe Wirkung zugeeignet wurde" (*A Pilgrimage to Mecca and Medina*, Tauchnitz edition vol. 1401, 1874, II 187).

Die Professoren der Dominikanerschule St. Étienne in Jerusalem, Jaussen und Savignac, berichten in ihrem vor kurzem erschienenen Werke *Mission archéologique en Arabie* (Paris 1909) p. 470 aus Maʿān von einem als Heiligenort verehrten Felsen Umm Dschedeiʿah, daß unfruchtbare Frauen durch diesen Felsen Empfängnisfähigkeit zu erlangen glauben. *Pour cela il leur suffit de se frotter contre la pierre ou de se passer sur le corps un peu de terre prise au pied de la roche; elles concevront ensuite infailliblement.* Die Verfasser verweisen in der Anmerkung für ähnlichen Volksaberglauben auf P. Sébillot *Le Folk-lore de France* I p. 338 ff. Aus der neueren Literatur gehört wohl dazu noch der Abschnitt *Les pierres fécondantes et le culte des pierres* in P. Saintyves' *Les vierges-mères et les naissances miraculeuses*

(Paris, Nourry, 1908), das mir nur dem Titel nach aus bibliographischen Übersichten bekannt ist.

Budapest I. Goldziher.

Zu Archiv XIII S. 153: Verbot des Knochenzerbrechens. Als weitere Daten für das Vorkommen desselben Brauches in Völkerkreisen, die ethnographisch voneinander weit abstehen, können folgende angeführt werden:

Lubbock, *Origin of Civilization*[1] 271 = Die Entstehung der Civilisation usw. (Jena 1875) 304 (aus Tanner's *Narrative of a captivity among the North American Indians*), vom Jagdfestopfer der Algonkin: *Another rule at the same feast is that not a bone of the victim must be broken.*

Dieselbe Regel gilt beim Totenmahle der Tigrē, worüber wir dem neuen Werk von E. Littmann (*Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*; Vol. II: *Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigre tribes*, Leiden 1910, p. 262) folgende Mitteilung entnehmen: *Of the cowes that are killed they do not break the bones that are generally broken in order that the bones of the dead be not broken i. e. they fear that the relatives of the dead might die.*

Budapest I. Goldziher

Zu Archiv 12, 147 (Schwimmendes Kruzifix). An der angeführten Stelle wies ich auf die Sage von einem schwimmenden Kruzifix in Norwegen und auf einige andere ähnliche Erzählungen hin. Das ursprünglich Gemeinsame aller dieser ist, daß da, wo das Heiligtum angetrieben ist, ein Kultus entsteht. Inzwischen ist mir ein weiterer solcher Fall bekannt geworden, auf den ich, da er an einer wohl den meisten Lesern dieser Zeitschrift nicht zugänglichen Stelle sich findet, kurz hinweisen möchte. In einem Aufsatz: 'En fest fur Mare della neve' in der norwegischen Zeitschrift *Samtiden* 21, 415ff. (1910) erzählt Amund Helland von der wunderbaren Errettung des am Fuße des Vesuv gelegenen Städtchens Torre Annunziata vor dem Lavastrom, der sich am 8. April 1906 aus dem Vesuv ergoß. Sie geschah, indem man das Bild der Maria della neve dem Strom entgegenhielt. Über die Herkunft dieses Bildes berichtet er folgendes: Im 14. Jahrhundert sahen einige Fischer der Stadt in der Nähe der Insel Revigliano eine Kiste schwimmen, die sich allmählich dem Strande der Bucht von Torre Annunziata näherte. Wo der Fluß Sarno ins Meer fällt, trieb sie an. Als man die Kiste öffnete, fand man ein Bild der Mutter Gottes mit dem Jesukind auf dem linken Arm. Einige Fischer von Castellamare, die Augenzeugen des

Vorfalls gewesen waren, wünschten den kostbaren Schatz um jeden Preis von den Fischern von Torre Annunziata zu erwerben. Es entstand ein Streit, der aber zugunsten der Fischer von Torre entschieden wurde. Seinen Namen erhielt das Bild, weil es am 5. August gefunden worden war, und dieser Tag war der *Maria ad nives* geheiligt, weil an ihm jenes bekannte Schneewunder in Rom im Jahre 352 stattgefunden haben soll, dem zu Ehren die Kirche der Maria auf dem Esquilin gebaut wurde, da, wo der Schnee gefallen war. Die *Maria della neve* wurde zur Schutzpatronin der Stadt, und jetzt wird auch der 8. April, der Tag der Errettung, jährlich durch ein großes Fest begangen. Die Ähnlichkeit dieser italienischen Legende mit der norwegischen ist Helland aufgefallen und er weist ausführlicher auf diese hin. Weitere Parallelen wären erwünscht.

Heidelberg **B. Kahle**

Zum Nerthuskult

In seiner bekannten Schilderung des Umzuges der Göttin Nerthus berichtet Tacitus (Germania cap. 40), wie nach beendetem Umzug der Wagen nebst den Tüchern, die ihn bedeckt hatten, sowie die Göttin selbst, d. h. wohl ihr Bildnis im See gebadet werden. Die Sklaven, die den Dienst versehen haben, werden im See ertränkt. Man vergleicht jetzt ziemlich allgemein den Umzug selbst mit deutschen Frühlingsumzügen zur Erlangung der Fruchtbarkeit und sieht in der erwähnten Prozedur des Badens und Ertränkens einen Regenzauber.[1] Gegen die Erklärung der Schlußhandlung als eines Regenzaubers wendet sich nun neuerdings R. M. Meyer[2], wenngleich seine Begründung, daß der Regenzauber überall einen fröhlichen Charakter zu haben und durchaus weder Priester- noch Menschenopfer zu fordern scheine, vielleicht doch nicht ganz stichhaltig ist. Man wird den Gedanken nicht ganz abweisen können, daß dem heut lustigen Scherz des Bespritzens, Untertauchens des Pfingstbutzen, der Pfingstlümmel usw. doch ursprünglich ein altes Opfer zugrunde lag. So mag vielleicht im Ertränken der Sklaven ein Regenzauber vorliegen, aber damit ist das Waschen des Wagens, der Tücher, der Gottheit resp. ihres Bildes noch nicht erklärt. R. M. Meyer spricht als Vermutung aus, daß die ganze Feier durch eine Reinigungszeremonie beendet worden sei. Und ich glaube, wenn wir einmal das Ertränken der Sklaven

[1] Mogk, Germ. Myth.[2] S. 138 ff. (Pauls Grdr.), Germ. Myth. S. 17 ff. (Samml. Göschen); E. H. Meyer, Myth. d. Germ. S. 420 ff.; P. Herrmann, Deutsche Myth.[2] S. 279 ff., Golther, Handb. d. germ. Myth. S. 456 ff.; v. d. Leyen, Deutsch. Sagenb. I, 204 ff. [2] Altgerm. Religionsgesch. S. 206.

beiseite lassen wollen, daß er recht hat. Auch in der Vermutung, daß ein ἱερὸς γάμος vorausgegangen sei, stimme ich ihm zu. Nach ihm habe ein Sklave diesen vollzogen, der an Stelle des Priesters getreten sei; ursprünglich habe man den Priester getötet. Aber Tacitus spricht von Sklaven in der Mehrheit, aber nur von einem Priester. Nun könnte man annehmen, daß der Bericht ungenau sei. Wenn wir aber sehen, daß nach dem über ein Jahrtausend späteren Bericht (Flateyjarbók 1,337 ff.) vom Umzug des Gottes Frey in Schweden, der als Sohn der mit der Nerthus identischen Njǫrd, auch ihr selbst der Hauptsache nach ursprünglich wesensgleich gewesen sein wird, eine Priesterin den Gott begleitet, und wenn diese, freilich nicht vom Gott, sondern von dem vom Volk für diesen angesehenen Norweger Gunnar, schwanger wird, was die Leute als glückliches Zeichen der Herablassung des Gottes ansehen, so werden wir nur schwer annehmen, daß so früh schon im Kultus der Göttin ein Sklave als Ersatzmann die heilige Handlung vorgenommen habe. Tacitus nennt die Nerthus *terra mater*, und wir haben, wie R. M. Meyer a. a. O. S. 205 richtig bemerkt, gar keinen Grund an der Deutung dieses Namens zu zweifeln, wenngleich mir seine Einschränkung, sie sei 'Göttin der Saatfelder' etwas gekünstelt erscheint. Mit Recht hat man auch dafür, daß man im Kult der germanischen Erdgöttin den ἱερὸς γάμος kannte, auf den bekannten altenglischen Segensspruch hingewiesen, z. B. P. Herrmann a. a. O. S. 276, 285:

> Heil dir Erde, Menschenmutter,
> Werde du fruchtbar in Gottes Umarmung,
> Fülle mit Frucht dich, den Menschen zum Nutzen!

Mit dem Umzug der Nerthus hat man ferner den der Kybele, der in Rom am 27. März stattfand, verglichen.[1] Wie der Wagen der Nerthus wurde der ihre von Priestern gezogen, und es wurde die Göttin nach beendetem Umzug mitsamt dem Wagen nach der Mündung des Flusses Almo in den Tiber gefahren und dort gewaschen. Nach der anfänglichen Trauer über den Tod des entmannten Attis war Freude eingetreten, denn der Jüngling, der Geliebte der *magna mater*, war zu neuem Leben erwacht und hatte die heilige Hochzeit mit der Göttin vollzogen.

Man hat auch dieses Bad als einen Regenzauber ansehen wollen. Auf das Verfehlte dieser Erklärung hat bereits H. Hepding in seinem Buch 'Attis, seine Mythen und sein Kult'[2] S. 216 hingewiesen. Auch die sonst übliche Deutung dieser Zeremonie 'als Reinigung der Göttermutter nach der Todesfeier in ihrem Heiligtum'

[1] Vgl. E. M. Meyer a. a. O. S. 208, P. Herrmann a. a. O. S. 286.
[2] Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. I.

verwirft er und hält den Hergang für 'einen Lustrationsritus, wie wir ihn auch in anderen Kulten und Mythen nach dem heiligen Beilager des Götterpaares finden'.

Diese Erklärung nun erscheint mir nach dem eben herausgekommenen Buch von E. Fehrle, 'Die kultische Keuschheit im Altertum'[1] als keinem Zweifel mehr zu unterliegen. Auf Grund eines reichhaltigen Materials zeigt Verf., daß die Auffassung, die geschlechtliche Beiwohnung verunreinige die Beteiligten, weithin — nicht nur bei den Völkern des klassischen Altertums — verbreitet war. Von der so erworbenen Unreinheit müssen sowohl Menschen wie Gottheiten sich reinigen. In einer Anzahl von Kulten, besonders bei Fruchtbarkeitsriten, spielt die heilige Hochzeit eine Rolle. Göttern werden Priesterinnen, Göttinnen Priester beigegeben, mit denen man glaubte, daß die Gottheit das Beilager vollziehe. Dann aber mußte die Gottheit wieder rein werden. So wurde 'das alte Bild der Göttin, des Herabildes am Feste der Tonaia auf Samos, jedes Jahr zum ἱερὸς γάμος ans Meer gebracht. Zum Schluß der Feier wird die Göttin, d. h. ihr Bild, im Meere gereinigt und wieder in ihr Heiligtum zurückgebracht' (S. 173, vgl. 142 f.). 'Mit der Waschung', fährt Verf. fort, 'wird die Befleckung durch das Beilager von der Göttin genommen'. Hierher gehört aber auch, wie schon Hepding wollte, die Waschung der Kybele, deren Fest man, wie wir gesehen, mit dem der Nerthus in Parallele gesetzt hat. Man findet noch weiteres Material bei Fehrle, der die Hauptpunkte dieser Riten, wie folgt, zusammenfaßt (S. 176):

'Das Bild einer Göttin wurde ohne die übliche Gewandung in feierlicher Prozession ans Meer oder an einen Fluß gebracht, dort bereitete man ihm ein Brautlager, setzte ihm ein Mahl vor, sang und tanzte, ganz wie bei Hochzeiten, ließ es auf einige Zeit allein, „während man den Besuch des Gatten annahm" (Nilsson, Gr. F. 48), dann wurde es gebadet und heimgeführt. Nur durch einen ἱερὸς γάμος erklären sich ungezwungen alle Vorgänge und der mysteriöse Charakter dieser Feste'.

Wenn wir es auch bei den antiken, von Fehrle behandelten, Begehungen und Umzügen durchweg mit lokalen Kulten zu tun haben, während nach Angabe des Tacitus die Prozession der Nerthus sich über eine ganze Landschaft erstreckt, so dürfte dies doch von minderer Wichtigkeit sein. In den Hauptzügen stellt sich das Fest der Nerthus durchaus zu diesen griechischen. So dürfte wohl also die Vermutung, daß es sich auch bei ihm um einen ἱερὸς γάμος und die dadurch bedingte Reinigung handelt, zur Gewißheit geworden sein, soweit man in diesen Dingen von

[1] RGVV Bd VI.

Gewißheit sprechen darf. Freilich ist damit noch nicht die Ertränkung der Sklaven erklärt. Doch wäre es ja immerhin möglich, daß sich mit der Haupthandlung auch ein Regenzauber verbunden hätte, solche Verknüpfungen verschiedener Riten zu einem Ganzen, sind ja nichts Ungewöhnliches (vgl. z. B. den Aufsatz von L. Deubner Lupercalia, in diesem Archiv XIII, 481 ff.). Man braucht nicht alles aus einem Gesichtspunkt heraus zu erklären.

Heidelberg **B. Kahle**[1]

Exsuperatorius

In seiner Untersuchung über den Iuppiter summus exsuperantissimus hat Cumont[2] auch die Titel des Commodus Exsuperatorius und Invictus als religiöse Ehrennamen verstanden. Der Kaiser hätte sich in dem Wahnsinn seiner letzten Tage auch diese Eigenschaften des syrischen Bel und des syrischen Sol beigelegt. Aber die Stellung dieser Titel in der Reihenfolge der Monatsnamen, die Commodus damals ersonnen hat[3], führt auf einen ganz anderen Gedankenkreis. Sie heißen: Hercules, Romanus, Exsuperatorius, Amazonius, Invictus, Felix, Pius. Aus dem Hercules früherer Jahre war Commodus völlig zum Gladiator geworden und gedachte am 1. Januar des Jahres 193 das Konsulat als Gladiator anzutreten. Auf diese beiden Phasen seines Wahnsinnes gehen die Titel. Invictus ist ein altherkömmlicher Ehrenname des Herkules und der durch sein Relief so bekannte Gladiator aus der Zeit des Trajan heißt (Dessau 5088): Marcus Antonius Exochus. Erst Caracalla, der sich selbst zum Sonnengott gemacht hat, heißt in dem Sinne, wie Cumont will, Invictus. Die Orientalisierung der Religion auch im Westen des Reiches ist eben die politische Tat der Severe gewesen.[4]

Heidelberg **A. v. Domaszewski**

Zur Chadhirlegende. In den Aufsätzen über die Chadhirlegende in diesem Archiv XIII S. 92 ff., 161 ff. polemisiert Herr Israel Friedländer an verschiedenen Stellen gegen zwei Arbeiten von mir über dasselbe Thema in der Zeitschr. f. Assyriologie VII (1892), S. 104 ff., VIII (1893), S. 263 ff. Es sind beide Studentenarbeiten, und ich würde eine Ablehnung ihrer Schlüsse nicht tragisch nehmen. Aber Herr Friedländer gibt sie unrichtig wieder und bekämpft Dinge, die in ihnen nicht stehen.

[1] [Diese Miszelle ist wohl das letzte, was der treue Mitarbeiter des Archivs, dessen frühen Tod auch wir beklagen, geschrieben hat. R. Wünsch]
[2] In dieser Zeitschrift 9, 322. [3] Heer Philologus Suppl. 9, 166.
[4] Religion des römischen Heeres S. 59.

Zu S. 96. — ZA. VII, S. 106 wird von mir nicht der Zusammenhang der Chadhirlegende mit der Eliassage, sondern die Identität ihrer Träger verneint.

Zu S. 110. — Die Fassung des letzten Absatzes ZA. VII, S. 116 schließt die Annahme aus, daß in ihm der Name Hasver direkt auf Chasisatra zurückgeführt werde. Es ist da ausdrücklich von der späteren Form der Chadhirlegende die Rede und als Mittelglied zwischen Chadhir und Hasver wird die Aussprache von Chadhir mit gezischtem ḍ angenommen.

Zu S. 206. — Es ist unrichtig, daß die Erzählung im Talmudtraktat Tamid von mir als Original der Lebensquellsage im Pseudokallisthenes hingestellt wird. ZA. VII, S. 111 unten sage ich ausdrücklich: „Natürlich kann die [babylonische] Sage in den Pseudokallisthenes unabhängig vom Talmud hineingekommen sein".

S. 232, Anm. 4 ist es Herrn Friedländer „unbegreiflich, wie Lidzbarski (Zeitschrift für Assyriologie VIII, 264 unten) den Propheten für diese Namenserklärung verantwortlich machen kann." An der angeführten Stelle wird niemand für die Erklärung des Namens Chadhir verantwortlich gemacht. Weder in ihr noch in der angeführten Tradition (Bokhâri ed. Krehl, II, S. 355) ist von einer Erklärung des Namens die Rede.

Greifswald **M. Lidzbarski**

Berührungszauber

In dem Dialog Theages, der unter den Schriften Platons steht, aber sicher unecht und erheblich jünger ist, findet sich eine merkwürdige Notiz über die sokratische Lehrmethode (130 d). Man lernte ganz von selbst, wenn man sich nur in demselben Hause wie der Meister aufhielt, noch besser im selben Zimmer, *πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πλεῖστον ἐπεδίδουν, ὁπότε παρ' αὐτὸν σὲ καθοίμην ἐχόμενός σου καὶ ἁπτόμενος.* Die Weisheit des Sokrates ging also durch unmittelbare Berührung am besten auf die Schüler über. So sehr die Nachricht den wirklichen Tatsachen widerspricht, so verdient sie doch Beachtung als Zeugnis für antiken Aberglauben. Sie tritt in unmittelbare Beziehung zu einer Erzählung im Martyrium des hl. Polykarpus, das Pionius im 2. Jahrh. n. Chr. schrieb: *ὅτε δὲ ἡ πυρὰ ἡτοιμάσθη*, wird da gesagt, *ἀποθέμενος ἑαυτῷ πάντα τὰ ἱμάτια καὶ λύσας τὴν ζώνην ἐπειρᾶτο καὶ ὑπολύειν ἑαυτόν, μὴ πρότερον τοῦτο ποιῶν διὰ τὸ ἀεὶ ἕκαστον τῶν πιστῶν σπουδάζειν, ὅστις τάχιον τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ ἅψηται.* Der hl. Polykarp hat also jede Entblößung seines Körpers bei Lebzeiten vermieden, weil er nicht wollte, daß die Frommen ihn leiblich berührten; sie suchten (wie schon Eduard Schwartz gelegentlich

bemerkte) die unmittelbare Berührung zweifellos, weil sie so der Heiligkeit des Bischofs teilhaftig zu werden hofften. Die Sache hat auch deshalb ein Interesse, weil dieser Glaube noch heute im Orient lebendig ist. Wellhausen „Reste arabischen Heidentums" S. 105 gibt Belege.

Wien **L. Radermacher**

Volkskundliches aus Rußland

I. So lange der Leichnam noch im Hause ist, stellt man auf das Fensterbrett eine Tasse mit Wasser zur Reinigung der Seele des Verstorbenen (Dahl, Russische Sprichwörter I, 275, cfr. S. Eitrem. Hermes und die Toten, p. 43).

II. Die Großrussen glauben, daß die Seele eines „gewöhnlichen" Menschen durch das Fenster hinausgeht. Man öffnet daher, wenn jemand im Sterben liegt, die Fenster (cfr. Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 1909, p. 400). Die Seele eines Zauberers oder einer Hexe tragen die bösen Geister durch eine Öffnung in der Zimmerdecke hinaus (Ethnographische Übersicht, Moskau, 1896. 2—3, p. 178).

III. Beim Heraustragen einer Leiche wird Wasser nachgegossen, und das Zimmer, wo die Leiche ausgestellt war, gekehrt (aus Gouvern. Olonjetzk bei P. Schein, Der Großrusse in seinen Liedern, Bräuchen, Sitten etc., S. Petersb., 1900, p. 778, cfr. denselben Brauch in Nordthüringen, bei R. Reichardt i. d. Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, XIII. H. 4 u. S. Eitrem a. a. O., p. 43[4]).

Starodub **Or. Janiewitsch**

Volkskundliches aus der Ukraine

In seinem Schriftchen „Ukrainisches Geheimwissen und Zauber", Charkow 1909 (das als Sonderabdruck aus der Festschrift zu Ehren des Prof. Sumzow erschienen ist), schildert der durch seine Arbeiten über die ukrainische Volkskunde (in der Zeitschrift „Kiewskaja Starina") wohlbekannte W. Miloradowitsch interessante Beobachtungen des Volkslebens im Bezirk Lubni (Gouvern. Poltava). Es wird vielleicht nicht ohne Interesse sein, hier einige Proben aus dem vom Verfasser gesammelten Stoffe zu geben.

a) Es herrscht noch bis jetzt unter den Bauern der weitverbreitete Wahn, daß gewisse Einwohner des Dorfes mit Hilfe bestimmter Gebete oder der Heiligenbilder (besonders der Mutter Gottes), die Flammen der Feuersbrunst „abführen" können. Als solche erscheinen in jedem Dorfe die nach dem Glauben des Volkes „von magischen Kräften erfüllten" Bauern (oder Bauersfrauen, die als Pilgerinnen die Höhlenklöster in Kiew besuchten),

der Dorfpriester, der Soldat. Sogar einmal wurde ein Offizier von den Bauern als Zauberer betrachtet. Der mit magischer Kraft begabte Bauer erscheint während der Feuersbrunst mit dem Bilde (ikóna) der Mutter Gottes, geht dreimal um das brennende Haus herum, und die Flammen (oder, wie das Volk sagt, das Feuerwetter), werden „auf das Wasser abgeführt". (Die Flammen der Feuersbrunst erlöschen, wenn man Vaterunser vom Ende bis zum Anfang sagt.) Ein bloßes Erscheinen des Dorfpriesters stillt die Feuersbrunst, da die Bauern fest überzeugt sind, daß der „batüschka" (so nennen die Kleinrussen den Dorfpriester) ein dazu bestimmtes Gebet kennt.

Der Soldat (moskálj), der schon in den Volksmärchen als Diener des Teufels oder des Drako erscheint (Afanasiew, Russische Volksmärchen, Band II, 120a, 157), gilt auch jetzt in jedem kleinrussischen Dorfe für einen Hexenmeister. „Als das Feuer beim Gordij (Eigenname) ausbrach (lesen wir bei Miloradowitsch, p. 4), so kam der „moskálj" herbeigelaufen, winkte nur mit der Hand, und die Flammen zogen ans Ufer."

b) Um günstige Entscheidung des Richters herbeizuführen, fängt die Bauersfrau einen Frosch, näht ihm das Maul mit roter Wolle zu und spricht: das Maul näh ich gut zu, damit mir alles günstig ist, damit ich mich nicht fürchte, damit der Firstenbalken, Bänke und das ganze Gericht auf meiner Seite sind. Den Frosch hält die Bäuerin 9 Tage in einem neuen Kruge, bis der Frosch krepiert, dann zerschlägt sie den Krug, nimmt den Frosch heraus steckt ihn in den Busen und sagt: Ins Gericht gehe ich, und mit der rechten Hand drücke ich. Meine rechte Hand ist unter mir, und das ganze Gericht ist auf meiner Seite.

Man spricht diese Beschwörungsformel in den Fällen, wenn man sich wirklich schuldig fühlt, und das Froschmaul wird mit roter Wolle zum Binden der inimica ora der Zeugen zugenäht (gleich wie bei Ovid F. II, 578 das Maul der Maena, cfr. R. Wünsch in der Berl. phil. Woch. 05, Sp. 1079, auch A. Abt, Die Apologie d. Apuleius v. Madaura u. d. antike Zauberei, p. 69, 3).

c) Wenn ein Bauernmädchen den Geliebten sich herbeizaubern will, so schneidet sie ihren Zopf ab, verbrennt das Haar und beräuchert damit den Geliebten. Auch wird der Liebeszauber mit den Haaren noch auf folgende Weise getrieben: das Mädchen reißt dem Geliebten einige Haare aus, verbrennt sie mit den ihrigen auf einer Karwochkerze, nimmt die Asche zusammen, und trägt sie im Busen. Die Liebe wird auch mit Hilfe des Schweißes erzwungen: man gibt z. B. ein Konfekt oder einen Apfel, den man unter der Achsel getragen, zu essen, oder man schneidet einen Apfel auf und gießt einige Tropfen Blutes vom Daumen hinein,

dann gibt man den Apfel dem Geliebten zu essen (cfr. E. Kuhnert, Zauberwesen im Altertum und Gegenwart, Nord und Süd 92, H. 276, p. 330). Auch einigen Speisen wird eine zauberkräftige Wirksamkeit zugeschrieben. So z. B.: man nimmt Hirsenmehl aus 9 Mühlen und Wasser aus 9 Brunnen und kocht eine Grütze (kulisch), die man dem Geliebten zu essen gibt. Als „Mittel zum Liebeszauber" verwertet man die Erde von der rechten Fußspur. Man beschüttet mit dieser Erde die Person, deren Liebe man erzwingen will. Mit den Knochen der Fledermaus wird der Liebeszauber auf folgende Weise getrieben: man vergräbt eine lebendige Fledermaus in einem Ameisenhaufen. Dabei soll man den Pfiff der Fledermaus nicht hören (ihr Pfiff betäubt den Menschen), das Umdrehen ist auch verboten (denn wer sich umdreht, der wird gleich auf der Stelle blind). Wenn die Ameisen die Fledermaus aufgegessen haben, so nimmt man die Knochen und sucht da eine „Gabel" und eine „Harke" aus. Wenn man den Geliebten mit der „Harke" berührt, so wird er sein Leben lang lieben, von der Berührung des Geliebten mit der „Gabel" hört die Liebe auf.[1]

Starodub **Or. Janiewitsch**

Zu den Mysterienbräuchen[2]

In den Katechesen, welche der Taufe vorangingen, wurde von den Bischöfen und Geistlichen der alten Kirche gewissenhaftes Schweigen über die Sakramente der Taufe und Eucharistie beobachtet. An dem feierlichen Tauftage sollten die Täuflinge durch das Erlebnis überrascht werden, und erst nach Taufe und erstem Abendmahl wurde dann in den Unterweisungen der Weißen Woche die Erklärung der Sakramente nachgeholt. So hat es Kyrillos in Jerusalem, so Ambrosius in Mailand und Maximus in Turin gehalten. Sehr lehrreich finde ich die Äußerung des Ambrosius darüber, *de mysteriis* 1,2 p. 408 f. ed. Maurin.: *Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque ipsam sacramentorum rationem edere: quam ante baptismum si putassemus insinuandam nondum initiatis, prodidisse potius* (vgl. Kyrillos Prokatech. 12) *quam edidisse aestima-*

[1] Über den Zauber mit der *νυκτερίς* cfr. A. Dieterich *Pap. Magica Musei Lugd. Bat.*, p. 785 [10]. Man vgl. auch bei G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 110: „But of all animals the luckiest is the bat, and happy is he who keeps a bat's bone about his person. So much so, that people remarkable for their luck are figuratively said to carry such a talisman (*ἔχει τὸ κόκκαλο τῆς νυχτερίδας*).

[2] [Diese Miszelle fand sich in A. Dieterichs Nachlaß (auch die Überschrift stammt von Usener her). Ich drucke sie ab, weil ich meine, daß sie für die wichtige Frage und Ähnlichkeit und Unähnlichkeit heidnischer und christlicher Mysterien von Bedeutung sein kann. R. Wünsch]

remur, deinde quod inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit quam si eam sermo aliquis praecucurrisset.

H. Usener †

Krähen als Dämonen bei den Römern

In der Mnemosyne XXXVII 1909 S. 322f. hat J. Vürtheim die verdorbene Stelle bei Catull XXV 4f. behandelt. Er liest:

Idemque Thalle turbida rapacior procella
cum diva mulier alites ostendit oscitantes.

Zur Erklärung wird auf Horaz Carm. III 27, 11 (oscinem corvum prece suscitabo) verwiesen, wo die Krähe als Regenprophet erscheint. Die *diva mulier* wird in Verbindung gebracht mit den *Divae Corniscae,* die zu Rom in der Nähe von S. Pietro in Montorio ihren Kultort hatten (Fest. p. 64 M; CIL I 814): eine „Krähenfrau", die an diesem Ort, der ursprünglich Krähengöttinnen gehört hatte, ihre Vögel Regen und Sturm vorausverkünden ließ.

Königsberg Pr. R. Wünsch

Moderner Fluchzauber

Paul Perdrizet in Nancy übersendet in liebenswürdiger Weise der Redaktion des Archivs eine Nummer des Temps vom 19. März 1910, in der das unten folgende Zaubergebet einer modernen Frau wiedergegeben ist. Das Dokument veranlaßte den Ehemann, die Scheidungsklage einzureichen. Es sei hier als interessantes Analogon zu ähnlichen Fluchgebeten wiedergegeben, die aus den verschiedensten Ländern und Zeiten bekannt sind.

„Grand saint Exterminus, je te conjure d'aller tourmenter l'âme et l'esprit de Mme Fernande X..., demeurant à Paris, par les cinq sens de la nature; qu'elle soit tourmentée, obsédée par le besoin de quitter son mari... Ainsi soit-il! — Grand saint Exterminus, je te conjure d'aller tourmenter l'esprit du mari de Mme X... par les cinq sens de la nature. — Qu'il ne puisse vivre sans moi. — S'il dort, qu'il ne songe qu'à moi; qu'il n'aime que moi affectueusement... Que sa femme le quitte! Réunis-nous, grand saint Exterminus... Ainsi soit-il! — Grand saint Exterminus, je te conjure d'aller tourmenter l'esprit de mon mari par les cinq sens de la nature. Qu'il n'ait qu'une idée: me donner de l'argent! — Grand saint Exterminus, toi dont le pouvoir est si grand, réunis-moi à l'homme que j'aime, je t'en conjure. Ainsi soit-il!"

Eine Parallele aus deutschem Volksglauben brachte die Hartungsche Zeitung 1911 No 62, Abendblatt, 1. Beilage. Zu Anfang dieses Jahres wurde in Königsberg Pr. polizeilich gegen

eine gewerbsmäßige Wahrsagerin vorgegangen, die mit Hilfe des sechsten und siebenten Buches Mosis allerhand Zauberei trieb. Wenn es sich darum handelte, den Geliebten zur Rückkehr zu seinem Mädchen zu veranlassen, so gebrauchte sie folgende Formel: 'Ich lege Dir dies alles auf die Glut, vür Dein Sünd und Übermut, ich lege Dir auf Lung, Leber und Herzen, es sollen Dich ankommen große Schmerzen, und sollen Dich alle Adern krachen, Todesschmerzen will ich Dir machen, bis Du reumütig zu mir zurückkehrst und meine Liebe erwiderst, wie Du von mir gegangen. Dieses alles schwöre ich beim Fürst der Nacht und Grauen.' Das ist im Kern nicht verschieden von den Formeln, die bei Theokrit Simaitha gegen den ungetreuen Delphis spricht.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Der Zauberer Dardanus

Die antike Literatur über diesen Magus hat E. Wellmann in der Real-Encyclopädie von Pauly-Wissowa Band IV S. 2180 zusammengestellt. Hinzugefügt werden muß, daß A. Dieterich *Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi*, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. Bd XVI S. 750, 754 (in den demnächst erscheinenden Kleinen Schriften S. 3, 6) über denselben Archegeten der Zauberei gehandelt und darauf aufmerksam gemacht hat, daß in dem Pariser Zauberpapyrus noch ein Rezept unter seinem Namen erhalten ist (V. 1716 ξίφος Δαρδάνου). Eine der wichtigsten, aber wie es scheint, noch nicht völlig geklärten Stellen über ihn ist Plinius, Nat. hist. XXX 9: *Democritus Apollobechen Coptiten et Dardanum e Phoenice inlustravit voluminibus Dardani in sepulchrum eius petitis.* Unklar sind hier die letzten Worte. J. A. Fabricius (*Bibliotheca Graeca* I[4] S. 20) las *quaesitis* und interpretierte: *quaesitis tam anxie, ut et ipsum sepulchrum eius adire non dubitaverit.* Dieterich paraphrasiert: *Dardani magi volumina ex eius sepulcro petiisse fertur*, und sagt in der Anmerkung dazu: *hic sensus sit oportet loci . . quamquam libri plerique tradunt '. . in sepulcrum . .', unus tantum codex 'a sepulcro'*. Wellmann scheint dieselbe Änderung des Textes vorzunehmen, da er sagt, Demokritos habe den Dardanus 'aus seinem Grabe aufgestöbert'. Ebenso liest R. Reitzenstein *Poimandres* S. 163 *sepulcro*. Aber ehe man ändert, versuche man, mit dem Überlieferten auszukommen. Die Stelle besagt, daß Demokrit die Schriften des Dardanus kommentiert habe, nachdem sie in dessen Grab geholt worden seien. Das ist eine jener kurzen Notizen, wie sie so zahlreich bei Plinius stehen, ein kurzes Exzerpt aus einer längeren Erzählung. Sie kann nur so gelautet haben, daß Demokrit die Schriften des Dardanus sammelt, sie mit sich in das

Grabmal ihres Autors nimmt und dort kommentiert. Was er damit bezweckt, ist klar: der Geist des Magus lebt in seinem Heroon weiter und vermag dort am besten dem Adepten den geheimen Sinn der eigenen Bücher zu offenbaren. Das ist derselbe Glaube, der auch meint, daß die Heroen aus ihren Gräbern heraus prophezeien. Strabo VI p. 284 sagt beim Heroon, also beim Grabe des Kalchas *ἐναγίζουσι δ' αὐτῷ μέλανα κριὸν οἱ μαντευόμενοι*; mehr Literatur gibt Deneke in Roschers Mythologischem Lexikon I 2485. Pythagoras verweilt dreimal neun Tage in der Idäischen Höhle beim Grabe des Zeus (Porph. Vit. Pyth. 17): doch wohl, um Offenbarungen vom Geiste des hier begrabenen Gottes zu empfangen. Dieser Zug ist auf Demokritos, als ihn die spätere Philosophenlegende zum Wundermann stempelte, sinngemäß übertragen worden. Wir besitzen sogar noch die Vorläufer der Erzählung, die Plinius voraussetzt. Antisthenes hatte von Demokrit berichtet (Diog. Laert. IX 38) *ἤσκαι . . ποικίλως δοκιμάζειν τὰς φαντασίας, ἐρημάζων ἐνίοτε καὶ τοῖς τάφοις ἐνδιατρίβων*: er hielt sich an den Orten auf, die der Volksglaube mit Dämonen und Gespenstern bevölkert, um sich die Furcht vor diesen unsaubern Geistern abzugewöhnen. Dies Motiv findet sich bei Lukian weiter ausgebildet: weil Demokritos nicht an Gespenster glaubt, verlegt er seine Studierstube in ein Grabmal vor den Toren von Abdera, wohl um ungestört zu sein (Philops. 32 *καθείρξας ἑαυτὸν εἰς μνῆμα ἔξω πυλῶν ἐνταῦθα διετέλει γράφων*). Eine ähnliche Erzählung mag dem Vorgänger des Plinius den Gedanken eingegeben haben, das namenlose Grab bei Abdera durch den Tumulus des Dardanus in Phönizien zu ersetzen und den Demokrit dort schriftstellern zu lassen *voluminibus in sepulcrum petitis*.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Zu Useners Weihnachtsfest, das uns die sorgende Hand Hans Lietzmanns jetzt eben in zweiter Auflage bescheert hat, bemerke ich, daß die ursprüngliche Fassung des bei der Jordantaufe vernommenen göttlichen Wortes (S. 40 ff.) auch in die byzantinische Schule gedrungen ist. Wiederholt liest man in den Scholien zu Dionysios Thrax (z. B. Gram. gr. III p. 190 f.) als Musterbeispiel: *Κύριος εἶπε πρός με υἱός μου εἶ σύ. ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

[Abgeschlossen am 25. März 1911]

I Abhandlungen

Das Fischsymbol im Judentum und Christentum

Von I. Scheftelowitz in Cöln a. Rh.

[Schluß] [1]

8 Ursprung der jüdischen Vorstellung, daß die Seligen in dem messianischen Reich Fische genießen.

Die Idee von dem einen Fische, dem Leviatan, der zu gleicher Zeit mit dem Messias auftritt, ist eine durch die Astrologie beeinflußte jüngere Weiterbildung der alttestamentlichen Vorstellung, die im Ezechiel zum Ausdruck gelangt, daß nämlich im messianischen Weltreiche die bevorzugte Speise der Seligen in Fischen bestehen wird.[2] Auch der Midraš Jalqūṭ zu Jerem. 9 sieht in dem Fischgenuß ein charakteristisches Merkmal der Heilszeit: „Seitdem die Israeliten aus dem Heiligen Lande verbannt sind, sind auch unzählige Arten von Fischen verschwunden, die erst nach der Erlösung Israels in der messianischen Zeit wieder zurückkehren werden." Also bestimmte Arten von Fischen bilden die Speise des Heils. Darum sind Fische auch auf den im Abschnitt 6 (oben S. 21ff.) erwähnten alten jüdischen Grabsteinen abgebildet.

Worauf beruht nun die Vorstellung, daß die Seligen im messianischen Reiche Fische genießen?

---

[1] Siehe oben S. 1ff.

[2] Gemäß einem späten Midraš wird in der messianischen Zeit eine Wasserquelle vom Hause des Ewigen ausgehen, „um für das Volk Israel die Fische zu mehren" (vgl. Jellinek *Bēt-Hammidrasch*, übers. von A. Wünsche *Aus Israels Lehrhallen* III, Leipzig 1908 p. 138).

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die Vorstellung über das Leben der Einzelseele nach dem Tode ist älter als der Glaube an die Wiederauferstehung in der messianischen Zeit. Manche Vorgänge, die sich ursprünglich auf das Schicksal der Einzelseele nach dem Tode bezogen hatten, sind sekundär auf die messianische Zeit der Wiederauferstehung übertragen worden. Ursprünglich wurde angenommen, daß das Geschick der Seele gleich nach dem Tode entschieden würde, aber durch die sekundäre messianische Idee entstand die Vorstellung, daß sie erst bei der Wiederauferstehung den wahren Lohn oder die gerechte Strafe erhalte. Zuweilen sind aber noch vereinzelte ältere Anschauungen neben den entsprechenden jüngeren bestehen geblieben. So findet gemäß dem Judentum und dem Parsismus nicht nur nach dem Tode eines jeden Menschen, sondern auch in der messianischen Zeit ein göttliches Gericht statt. Also Vorgänge, die ursprünglich gleich nach dem Tode eintraten, werden auf das Weltenende verlegt. Folgendes Beispiel soll dieses besonders klar machen. In der alten Zarathuštra-Religion und im späteren Parsismus ist die Cinvat-Brücke das charakteristische Merkmal des göttlichen Gerichts nach dem Tode der Einzelseele. Diese Richterbrücke, welche über die Hölle ausgespannt ist, muß jede Seele überschreiten. Der Seele des Frommen erscheint sie breit und bequem, da seine guten Werke im vergangenen Leben ihm helfen[1], dagegen ist sie für den Gottlosen so eng und haarscharf wie „die Schneide eines Rasiermessers", so daß er unrettbar in den Schlund der Hölle hinabstürzt.[2] Diesen altpersischen Gedanken von der Richterbrücke hat nun das spättalmudische Judentum aus dem Parsismus entlehnt, ihn jedoch mit dem messianischen Weltgericht verknüpft. So heißt es im Midraš[3]: „In der

[1] *Dādistān ī Dīnīk*, cap. 34. [2] Vgl. *Grdr. Iran. Phil.* II, 684f.

[3] *Jalquṭ* zu Jes c. 60. Aus dem Judentum hat dann der Islam diese Vorstellung von der Höllenbrücke übernommen. In der mohammedanischen

messianischen Zeit versammelt Gott alle Nationen, und deren Götzen erhalten auf Befehl Gottes Bewegung und Leben, um alsdann gegen ihre Anbeter zu zeugen. Darauf müssen alle Nationen über eine lange Brücke schreiten, die über die Hölle gespannt ist und nach dem Paradiese führt. Für die Gottlosen, die den Fuß darauf setzen, wird die Brücke so schmal wie ein dünner Faden, so daß sie alle in die Tiefe der Hölle hinabstürzen. Dagegen führt Gott selbst die frommen Israeliten hinüber."

Diese Vorstellung von dem Schicksal der Einzelseele nach dem Tode ist im Judentum etwa im 3. oder 4. Jahr-

Eschatologie wird sie folgendermaßen geschildert: „Die Höllenbrücke ist schmal wie die Schärfe des Eisens oder Schwertes, glatt und schlüpfrig, an ihren Seiten stehen Engel mit Hakenstangen und rufen: Bei Gott Heil, Heil! Dann ziehen die Menschen hinüber, schnell wie der Blitz, der Vogel, der Wind. Und manche werden heil gerettet, manche verwundet, aber doch gerettet, die andern jedoch fallen hinabgeworfen in die Hölle" (vgl. R. Leszynsky *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht* 1909 p 41). Die Vorstellung von der Seelenbrücke ist bei mehreren primitiven Religionen nachweisbar. Nach dem Glauben der Eingeborenen der malaiischen Halbinsel muß die Seele nach dem Tode auf ihrer Wanderung nach dem Paradiese einen gewaltigen See passieren, über den eine große, hölzerne Brücke geschlagen ist. Ein Riese von schrecklichem Aussehn bewacht diese Brücke. Die Seelen der Frommen gelangen unbehindert hinüber, dagegen stürzen die Seelen der Bösen, durch den schrecklichen Blick des Riesen entsetzt, in den kochenden See. Daher begraben die Eingeborenen ihren Toten häufig auf Balken, vermittels deren seine Seele den See glücklich passieren möge (vgl. W. W. Skeat und Ch. O. Bladgen *Pagan races of the Malay Peninsula* II 1906 p. 208 und 217). Auch nach der Snorri Edda (*Gylfaginning* cap. 49, übers. von H. Gering p. 345) ist die Unterwelt von der Erde durch einen Strom getrennt, über den eine Brücke geschlagen ist, die von einer göttlichen Kriegerin bewacht ist. Auf den Andamanen besteht die Seelenbrücke aus einer Rohrbrücke, bei den Tcheremissen aus einer Seilbrücke, auf Nyas aus einer Katzenbrücke, in Mikronesien aus einer Tanzbrücke (vgl. A. Bastian *Ethnol. Notizblatt*, Berlin 1901 p. 94 f.). Die Chinesen, die ebenfalls an einen Totenstrom glauben, opfern dem Toten ein papierenes Schiff und zwei papierene Brücken (W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde*, Berlin, Museum für Völkerkunde 1901 p. 45; E. Diguet *Les Annamites*, Paris 1906 p. 200).

hundert n. Chr. sekundär mit der Idee vom Weltgericht der messianischen Zeit verschmolzen. Ebenso wird wohl auch der Fischgenuß im messianischen Reiche auf das ursprüngliche Fischmahl der Seligen nach ihrem Tode zurückgehen.

Der Fisch kommt im Seligenmahl mancher Religionen vor. Die südamerikanischen Indianer, die ebenfalls die Vorstellung von einem Leben im Jenseits haben, kennen die Seligenmahlzeiten, die aus Fischen und Fleischspeisen bestehen. „Wie auf Erden gute und böse Menschen nebeneinander leben, so auch im Jenseits. Eine moralische Vergeltung gibt es nach dieser älteren Auffassung nicht." „Sie glauben, daß alle Menschen ohne Unterschied ewige Vergnügungen nach dem Tode genießen werden, und daß die hienieden begangenen Handlungen auf den zukünftigen Zustand nicht den mindesten Einfluß haben". Zu den Lieblingen der Götter gehören sowohl die Zauberer als auch die Häuptlinge und tapferen Helden. Sie weilen in einem paradiesischen Gefilde, das von klaren Bächen bewässert wird; köstliche Feigenbäume wachsen dort in Fülle, und viel Wild, Fische und Honig stehen jedem zu Gebote. Alle Verstorbenen befinden sich dort bei ihren Vorfahren, und als Speise werden ihnen Fische und Wildbret sehr reichlich vorgesetzt.[1]

Nach den Vorstellungen der Giljaken (Sibirien) ernähren sich die Abgeschiedenen im Jenseits hauptsächlich von Fischen und Bären. Dem Toten werden sogar Fische und Tabak ins Grab mitgegeben.[2]

[1] Vgl. Th. Koch *Zum Animismus d. südamerik. Indianer,* Leiden 1900 S. 122f. und 130. Man könnte zwar vermuten, daß hier der Fisch keine bevorzugte Speise wäre, sondern ebenso wie bei den irdischen Mahlzeiten zu den gewöhnlichen Gerichten gehöre. Allein bei Lebzeiten vermeidet der Indianer ängstlich Fische zu genießen (siehe unten Abschnitt 10).

[2] v. Schrenck *Reisen und Forschungen im Amurlande,* Petersburg 1895 Bd III 763, 767, 769. Auch die Insulaner der Torresstraße (Australien) nehmen an, daß die Seelen der Toten rohe Fische essen, *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits,* Vol. V, p. 89 und 357.

Auch der thrakisch-phrygische Sabazioskult kannte ein Seligenmahl im himmlischen Paradies. In der Gruft des heidnischen Sabazios-Priesters Vincentius und seiner Gattin Vibia sind zwei solche Mahlbilder aufgedeckt worden. Wilpert[1] setzt sie in das 4. Jahrhundert. Vincentius ist darin als Mitglied des Kollegiums der sieben frommen Priester (septem pii sacerdotes) bei einem Opfermahle im Ornate dargestellt. Letztere lagern am Boden. Vorn im Halbkreis liegen acht Brötchen um vier auch auf dem Boden stehende, mit Speisen gefüllte Schüsseln. Eine von diesen vier Schüsseln enthält einen Fisch, dagegen sind in zwei anderen verschiedene Braten. Die Männer halten Weinbecher in der Hand.[2] Das andere Bild der Vincentiusgruft, das sich dem Eingang gegenüber an der Fondwand befindet, zeigt die Verstorbene in der Seligkeit. Links ist die Einführung der Vibia durch das Tor zum Seligenmahle, rechts das Gelage der Seligen und Vibia mitten unter den Gästen zu erblicken. „Im Halbrund stehen zwei Schüsseln im Rasen, die eine mit etwas wie einem hohen Kuchen, die andere mit einem Fische. Im Vordergrund kommt ein Aufwärter eilfertig von links her und trägt auf den vorgestreckten Händen eine Schüssel mit Geflügel herbei. Ganz rechts steht eine schlanke Amphora."[3] Th. Eisele folgert aus diesen Darstellungen, „daß der auch in der altchristlichen Kommunion übliche Genuß von Brot, Wein und Fisch den Mysten mit der zuversichtlichen Hoffnung eines unvergänglichen Lebens erfüllt hat".[4]

[1] Wilpert *D. Malerei d. Katakomben Roms.* 1903.

[2] Dieses Bild findet sich auch bei P. Wendland *D. hellen.-römische Kultur* S. 186.

[3] L. v. Sybel *Christl. Antike* I S. 201 f. Über den Sabazioskult vgl. G. Wissowa *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, S. 314 f.

[4] *Neue Jahrb. f. klass. Alt.* 1909, S. 636. Auch die alten Etrusker glaubten an ein Seligenmahl, vgl. Müller-Wieseler *Denkmäler antiker Kunst* I S. LXIV Nr. 334—335. Auch in den Abbildungen hettitischer Seligenmahle haben der weingefüllte Kelch und Brote eine hohe Bedeutung. Aus den Darstellungen dieser Seligenmahle, die A. H. Sayce

Das Seligenmahl ist ein Überrest jenes uralten Aberglaubens, sich durch die Verzehrung eines göttlichen Wesens in Gestalt von Tieren zu heiligen und unvergängliche Kraft zu gewinnen. Zwecks der eigenen Heiligung aßen es erst die Priester, wobei sie ein strenges Zeremoniell einhielten. „Man verzehrt das

---

Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology XXXII (1910) p. 253—254 gegeben hat, will ich einzelne Beispiele anführen: *On one of the most interesting Hittite monuments found at Marash is a representation of a goddess seated opposite her priest who wears the same dress as the deity and is drinking out of a cup, while a communion table stands between them with three wafers of bread and a chalice of wine upon it. — On another Marash monument the goddess with the young god in her lap appears alone on the left side of the table, which has the usual six wafer-breads arranged on either side of a chalice. — On a broken monument discovered on the side of the ancient Malatia we again have the communion-table with wafer-bread and cup, the goddess being seated on one side of it and the worshipper in the same dress as the goddess seated on the other, in the act of drinking the wine.* Im Mithraskult genossen die Mysten ebenfalls geweihtes Brot und Wein (vgl. D. Grill *Die persische Mysterienreligion im römischen Reiche*, Tübingen 1903 p. 50f.). Doch der junge Mithraskult, der wegen seines monotheistischen Zuges wohl vom Judentum beeinflußt ist, kann diesen Brauch vom Judentum entlehnt haben. Bereits in vorchristlicher Zeit hat das Judentum einen starken Einfluß auf Kleinasien ausgeübt, was schon daraus hervorgeht, daß das Fürstenhaus des am Tigris gelegenen parthischen Vasallenstaates Adiabene um 20 n. Chr. zum Judentum übertrat (vgl. H. Graetz *Gesch. d. Juden* III 4. p. 403ff.). Die in dieser Fürstenfamilie vorkommenden Namen wie Izates, Monobazus sind persischen Ursprungs. Jüdischer Volksglaube hat sich schon in vorchristlicher Zeit sogar bis nach dem Kaukasus hin verbreitet (vgl. A. v. Löwis of Menar, Archiv f. Rel.-Wiss. XII, 520); F. Cumont *Die orientalischen Religionen,* Leipzig 1910 p. 76f.). „Die mithrische Religion entstand im wesentlichen aus einer Kombination der römischen Glaubensvorstellungen mit der semitischen Theologie und in zweiter Linie mit gewissen Elementen, die den einheimischen Kulten Kleinasiens entlehnt waren" (Cumont p. 173f.). Auch in der Eschatologie der buddhistischen Chinesen spielen Kelch und kleine runde Brote eine wichtige Rolle. Buddha vermag die in der Hölle schmachtenden Seelen zu erlösen, wenn er ihnen einen gefüllten Becher und einen Korb mit kleinen runden Broten zum Genusse darreicht (vgl. W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde* in *Veröff. d. Kgl. Mus. f. Völkerk.* Berlin 1901 p. 79).

Fleisch eines als göttlich angesehenen Tieres und glaubt sich so mit dem Gotte selbst zu identifizieren und an seinem Wesen und seinen Charaktereigenschaften teilzunehmen" (F. Cumont, Die orientalischen Religionen, Leipzig 1910 p. 83).

Der Fisch als Speise der Seligen findet nun in folgendem seine Erklärung. Einzelne Naturreligionen erblickten in den Fischen Verkörperungen göttlicher Kräfte, weshalb man sie auch nicht essen durfte. Höchstens war im diesseitigen Leben den Priestern, den „reinen" Menschen, der Fischgenuß gestattet; das profane Volk durfte allenfalls zur Opfermahlzeit den Fisch gebrauchen. Denn die Naturvölker glaubten, daß sie, wenn sie ein solches göttliches Tier verzehrten, hierdurch mit göttlichen Kräften erfüllt würden[1], die aber durch den profanen Menschen entweiht würden. Infolge solcher den Fischen innewohnenden geheimnisvollen Eigenschaften behaupten die Ureinwohner von Zentral-Borneo, daß die Menschen erst, nachdem sie Fische gegessen hatten, zu sprechen begannen.[2] Gemäß dem altindischen Glauben haben sich manche Fische als Verkörperungen hilfreicher, rettender Gottheiten den Menschen offenbart. Den Brahmanen ist der Genuß der meisten Fischarten verboten. Außer den Schuppenfischen sind ihnen nur vier andere Fischspezies erlaubt, nämlich der Simhatunda, Rohita, Pāthīna und Rājīva.[3] In manchen Gegenden Indiens gibt es Teiche mit heiligen Fischen. Der König Bhartari von Benares hatte sogar einen Fisch, der ihn über alles, was in den „drei Welten" vorging, in Kenntnis setzte. Die Fische sind nach der indischen Sage aus der Ehe der Nymphe Adrikā mit dem Könige Uparichara hervorgegangen.[4] Auch in einer Gegend Burmas werden Fische für

---

[1] Vgl. J. G. Frazer *The golden Bough*, London 1900, Vol. II, S. 365f. [2] Juynboll *Archiv f. Religionsw.* IX p. 269.

[3] Vgl. Manu *Dharmas.* 5, 16; Yājñavalkya 1, 177—178.

[4] W. Crooke *Popular Religion and Folk-lore of Northern India* II (Westminster 1896) p. 253.

heilig gehalten, weshalb sogar der Fischfang dort strengstens untersagt ist.[1]

Bei den verschiedensten Völkern genossen daher die Fische ursprünglich eine gewisse göttliche Verehrung. Die alten Perser verehrten eine bestimmte Fischart, nämlich den Arzuvā, dessen Oberhaupt, wie die Parsi-Überlieferungen berichten, von dem göttlichen Vohumanō in die Ahuramazda-Religion eingeweiht ist, damit er alle übrigen Fische derselben Art belehre. Dafür ist aber dem Zarathuštra vorgeschrieben worden, alle Anhänger eindringlich zu mahnen, diese Fische zu schützen und ihnen nicht nachzustellen und sie nicht zu töten.[2]

Den Britanniern waren alle Fische heilig. Im südwestlichen Teile Britanniens, am nördlichen Ufer des Flusses Sabrina, zu Lydney Park ist ein Tempel des keltischen Gottes Nodon aufgedeckt worden, auf dessen Mosaikfußboden neben

---

[1] Vgl. John Anderson *A report on the expeditions to Western Yunan,* Calcutta 1871 p. 201f., ferner in seinem Werke *Mandalay to Momien,* London 1876 p. 24 (worauf mich Dr. W. Foy aufmerksam machte).

[2] *Zadsparam* c. 22, 3—6, *Dīnkard* c. 24, 7, *Bundehiš* 14, 26. Eine andere mittelpersische Überlieferung berichtet, daß Ahuramazda zwei gewaltige Fische erschaffen habe, nämlich den Fisch Ariz, welcher „das größte unter den Geschöpfen Ahuramazdas" ist (Bundehiš 18, 5) und den Fisch Vās Pancāsadvarān, unter dessen Schutz besonders alle Geschöpfe des Wassers stehen (Bundehiš 18, 7—8). — Das Verbot, Fische zu genießen, kann auf verschiedene Gründe zurückgehen: 1. weil sie für Verkörperungen göttlicher Kräfte gehalten werden; 2. weil sie teils Darstellungen von Ahnengeistern sind (s. u. Abschnitt 10) und 3. weil sie teils als Totem gelten. Der Totemismus herrschte besonders bei den amerikanischen Stämmen vor. Unter den Yuchis gibt es einen Clan, der nach seinem Totemtier „Fisch" heißt und den Fisch auch verehrt (vgl. J. G. Frazer *Totemism,* London 1910, Vol. IV, 312). Aus diesem Grunde vermieden die Navahoes ängstlich jede Berührung mit den Fischen (vgl. J. G. Frazer *Totemism* III, 245f.). Die Delawaren opferten ihrem Totem-Fisch auch kleine Brotstücke in Gestalt von Fischen (vgl. Frazer *Totemism* Vol. I, 14). Über den Fisch-Totemismus in Neu-Guinea vgl. Frazer Vol. IV, 277—283, ferner bei den Insulanern der Torresstraße, vgl. *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits* Vol. V 1904, 154f., 192 und Pl. V—VI.

einer kleinen Inschrift Darstellungen von allerlei großen und kleinen Fischen zu sehen sind. Dieser Gott Nodon (Nudd) ist als der Beherrscher der Gewässer angebetet worden[1]; darum hat auch ein römischer Flottenführer, der in Britannien stationiert war, den Fußboden jenes Tempelraums dem Nodon dediziert. Auf einer dort gefundenen halbmondförmigen, dünnen Erzplatte, die fünf Zacken an der Außenseite hat und für ein Diadem des Gottes oder des Nodon-Priesters angesehen wird, ist nun die auf einem Viergespann stehende Gestalt eines bartlosen Gottes mit vierzackiger Krone dargestellt. Die vier Seerosse[2] sprengen nach rechts und links. In den äußersten Ecken sieht man zwei fischschwänzige Götter mit den Vorderfüßen von Rossen, von denen der rechts befindliche in jeder Hand ein Ruder, der links stehende in der Rechten einen Anker, in der Linken eine Muschel hält. Ein zweites, kleineres Stück eines ähnlichen Zierrats, das gleichfalls dort gefunden ist, zeigt einen fischschwänzigen Gott mit Keule und Anker und einen Fischer mit spitzer Mütze, welcher mit der Angel einen Lachs aus dem Wasser zieht.[3] Dio Cassius[4] berichtet nun von den Britanniern: „Sie genießen keine Fische, obgleich diese in jener Gegend außerordentlich zahlreich sind.“ In den keltischen Sagen erscheint der Lachs als der Träger der Weisheit.[5] Im alten Irland wurden heilige Fische wie Forellen, Lachse, Aale in besonderen Quellen verehrt. Noch in neuester Zeit wurden Forellen in manchen Gegenden Irlands nicht ge-

---

[1] Wood-Martin *Traces of the elder faiths of Ireland*, London 1902, Vol. I, 347.

[2] Über göttliche Seerosse in der irischen Mythologie vgl. Wood-Martin, Vol. II, 377 f.

[3] Vgl. E. Hübner *Das Heiligtum des Nodon* in *Bonner Jahrb.* 1879, S. 29—46.

[4] *Epitome* XXVI, 12.

[5] John Rhys *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London 1888, S. 553; Wood-Martin *Traces* II, 108 f. Die gefleckten Forellen sind in manchen Gegenden Irlands für heilig gehalten, vgl. Lady Wilde *Ancient Legends of Ireland*, London 1888 S. 238 f.

gessen.[1] Da die keltischen Ureinwohner noch zur Zeit, als die Angelsachsen nach England kamen, keine Fische genossen, so bezeichneten sie die fremden Eindringlinge mit dem verächtlichen Ausdruck „Fischesser". Als die größte Erniedrigung empfand ein besiegter irischer Volksstamm, wenn sein überlegener Gegner ungestraft die dem irischen Stamme heiligen Fische fangen ließ und sie verzehrte.[2] Wasserdämonen in Gestalt von Aalen kommen in den irischen Sagen häufig vor.[3]

Auch die Germanen haben gewisse Fische göttlich verehrt. Der altnordische Gott Vali stand im Zeichen der Fische. Der sächsische Gott Hruodo befindet sich auf einem Fische.[4] Der germanischen Göttin Berchta (Perchta) waren Fische, besonders Heringe, heilig, die ihr geopfert wurden.[5] Gemäß dem altdeutschen Volksglauben ziehen am Vorabend des St. Nikolaustages die Geister Berchta und Wodan, Spenden verteilend und Opfergaben heischend, durchs Land. Da nun der Perchta Fische, dem Wodan aber Pferd und Eber geweiht waren, so erinnern die aus Lebkuchen hergestellten Fische, Pferde und Schweine, die als Nikolaus-Gebäck in Deutschland vorkommen, an die altgermanischen Opfergaben. In manchen Gegenden der Schweiz wird am Nikolaustage von einem kostümierten Burschen ein Lebkuchen-Fisch in jedes Haus am Wege hineingetragen.[6] Wegen seiner Heiligkeit ist der Fisch neben dem Pferde und dem Eber häufig auf altgermanischen Kunstgegenständen zur Darstellung gebracht, so auf altnordischen Messern der Bronze-

---

[1] Wood-Martin *Traces of the elder faiths of Ireland*, London 1902, II, 108 f.

[2] Wood-Martin *Traces* II, 113. Nach Plutarch (De Is. 72) hatte ein ägyptischer Gau seine Feindschaft gegen einen Nachbarstamm, der den Hund verehrte, dadurch bekundet, daß er dem Hunde verehrenden Feinde zum Ärger ein paar Hunde schlachtete und verzehrte.

[3] Wood-Martin *Traces* I, 379.

[4] *Verh. Berl Ges. f. Anthrop.* 1884 p 37.

[5] J. Grimm *Deutsche Mythol.*[4] III (1878) p. 29; I (1875) p. 226.

[6] M. Höfler *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* Bd. 12, 82 und 199.

zeit und auf altnordischen goldenen Trinkhörnern.[1] Auch auf einer heidnisch-germanischen Graburne, die in Holstein aufgedeckt ist, sind neben einer menschlichen Figur ein Pferd, zwei Eber und ein Fisch zu sehen.[2] Der Nickelmann erscheint in der deutschen Sage als halb Fisch und halb Mensch, und seine Nahrung bilden die Fische.[3]

Die Griechen hatten ebenfalls ursprünglich eine religiöse Scheu vor gewissen Fischen. In den heroischen Zeiten hat man keine Fische gegessen (Lobeck Aglaophamus p. 248ff.). Die homerischen Helden haben Fische nur im äußersten Notfalle genossen (Stengel Hermes XXII p. 98). Diodoros, der Sizilier, berichtet[4]: Die Nymphen schufen der Artemis zu Gefallen in Sizilien die große Quelle Arethusa, die stets fischreich war; diese Fische waren aber noch zu der Zeit Diodoros' heilig, und wenn ein Mensch es wagte, einen derselben zu essen, ward er schwer von der Göttin heimgesucht. Auf Münzen von Syrakus ist der Kopf der Nymphe Arethusa dargestellt, der von vier Fischen umgeben ist.[5] Nur den Priestern war es gestattet, die heiligen Fische zu genießen. Eine ähnliche Quelle Are-

---

[1] Sophus Müller *Nord. Altertumskunde* I (1897), 465 Fig. 245; II, 154—155. [2] *Verh. Berl. Ges. f. Anthrop.* 1877 p. 31 f.

[3] Kuhn-Schwarz *Norddeutsche Sagen* Nr. 197,1.

[4] Diodoros *Βιβλιοθήκη Ἱστορική* V c. 3, 5 (ed. F. Vogel, Lipsiae 1890. Vol. II p. 7): *Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον ταύτην ἀνεῖναι τὰς Νύμφας ταύτας χαριζομένας τῇ Ἀρτέμιδι μεγίστην πηγὴν τὴν ὀνομαζομένην Ἀρέθουσαν. ταύτην δ' οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους ἔχειν μεγάλους καὶ πολλοὺς ἰχθύας, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν διαμένειν συμβαίνει τούτους, ἱεροὺς ὄντας καὶ ἀθίκτους ἀνθρώποις· ἐξ ὧν πολλάκις τινῶν κατὰ τὰς πολεμικὰς περιστάσεις φαγόντων, παραδόξως ἐπεσήμηνε τὸ θεῖον καὶ μεγάλαις συμφοραῖς περιέβαλε τοὺς τολμήσαντας προσενέγκασθαι.*

[5] Vgl. Müller-Wieseler *Denkmäler antiker Kunst* I Taf. 16 Nr. 78; Taf. 12 Nr. 197. Nymphen mit Fischen kommen auf Münzen häufig vor, vgl. Imhoof-Blumer, Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen, Taf. VII, 5; XIII, 2—3. Auf den Münzen von Kyzikos ist gewöhnlich ein Thunfisch abgebildet, vgl. Imhoof-Blumer Taf. VII, 7—10; XIII 10, 28, 37. Heilige Fische werden inschriftlich erwähnt, vgl. Dittenberger *Syll. inscr.* II, 501 Nr. 364; P. Stengel *D. griech. Kultusaltertümer*[2] p. 20, 35, 85.

thusa gab es auch bei Chalkis, deren Fische nur von den Priestern gegessen werden durften.[1] Die heiligen Fische in den Seen bei Eleusis waren den Griechen verboten. Die Priester des Meergottes Poseidon aßen überhaupt keine Fische.[2] Auf griechischen Silbermünzen ist Poseidon dargestellt, der gewöhnlich in seiner Hand einen Fisch hat.[3] Die Etrusker scheinen gleichfalls gewissen Fischen göttliche Verehrung gezollt zu haben; denn unter den vorhandenen etruskischen

---

[1] Vgl. H. Hepding *Attis*, RGVV I, 1903, S. 189. Der Delphin galt in gewissen Gegenden Griechenlands als heilig. Nach Plutarchs Schilderung wurde er, wenn er zufällig in ein Fischernetz geraten war, wieder freigelassen. Oppian aus Kilikien (um 175 n. Chr.) berichtet sogar, daß es eine Sünde wäre, einen Delphin zu fangen. „Wer vollends einen töte, der sei so schlimm, wie einer, der Menschen mordet, er dürfe sich keinem Altare mehr nahen und die bösen Folgen seines Verbrechens treffen sogar noch seine Angehörigen." Der Delphin wird noch heutzutage in der Türkei und in Italien nicht gefangen, sondern ebenso wie der Storch geschont (vgl. Otto Keller *Tiere des klassischen Altertums,* Innsbruck 1887 p. 234 und 429 Anm. 273).

[2] Vgl. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 158f.

[3] C. O. Müller-Oesterley *Denkmäler der alten Kunst* II Taf. VII Nr. 77—79. Auf antiken Denkmälern wird Poseidon zuweilen durch den Fisch bezeichnet, wenn er sein Element verläßt, teils um den Versammlungen der Götter beizuwohnen, teils um sich Sterblichen liebevoll zu nahen (vgl. L. Urlichs, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfreunden Rheinl. VI 1842, I S. 59). Also scheinen die Priester Poseidons die Fische nicht deshalb verehrt zu haben, weil sie unter Poseidons Schutz sind, sondern weil sich durch sie die Gottheit offenbart. Poseidon war der Thunfisch geweiht (Athen. VII, 66, Aelian N. A. XV, 6). Poseidon selbst bringt Thunfische dem Zeus dar (Athen. VIII, 36). Il. 16, 407: *ἱερὸς ἰχθύς* scheint demnach nicht „der schnelle", sondern „heilige Fisch" zu bedeuten. Neben dem Delphin waren in Griechenland noch andere Arten Fische heilig. Als *ἱερὸς ἰχθύς* wird vor allem der Pompilus bezeichnet (Athenaeus VII, 18—21; Aelian N. A. VIII, 28, XV, 23; Plutarch Symp. VIII, 8, Suidas unter *ἱερὸν ἰχθύν*), ferner der Fisch Kobios (Athen. VII, 18), Leucus (Athen. VII, 20), Anthias (Athen. VII, 17). Der Fisch Boax war dem Hermes (Athen. VII, 27; 126), der Citharus dem Apollo (Athen. VII, 27; 126), der Phalaris und Chrysophrys der Aphrodite geweiht (Athen. VII, 126; 136). Die Fische Smaris, Maenis und Triglis bildeten die Opferspeise der Hekate (*Ἑκάτης βρώματα* Athen. VII, 92; 126; VIII, 57).

Münzen findet sich ein Quadrans von Hatria, in Picenum: die Typen sind zwei verschiedene Arten von Seefischen.[1] Da bei den Indern, Persern, Kelten, Germanen und Griechen Fische heilig waren, so scheint dieses auf eine indogermanische Sitte hinzuweisen, daß man aus abergläubischer Scheu sich des Genusses des Fisches bzw. mancher Fischarten enthielt. Ebenso verabscheuen die Siahposch in Kafiristan den Genuß der Fische, obwohl ihre Flüsse reich an denselben sind. Auf der uralten Anschauung, daß Fische eine Götterspeise seien, beruht der Brauch der Katschinzen Südsibiriens, keinen Fisch zu essen, denn sie glauben, daß das böse Prinzip im Wasser wohnt und Fische verzehrt (R. Andree, Ethnograph. Parallelen, Stuttgart 1878, p. 125). Der Giljake dagegen verehrt die Schwertwale, die ihm alle möglichen Tiere des Meeres zujagen, als seine Wohltäter; er betrachtet sie als „die Untergebenen wirklicher Gottheiten." Daher tötet der Giljake nie einen solchen Fisch, „vielmehr beerdigt er sogar dessen ans Ufer gespülten toten Körper in feierlicher Weise" (L. Sternberg, Arch. f. Rel.-Wiss. VIII, 251 f.).[2] Dieser Brauch herrschte also bei den Völkern der verschiedenen Erdteile, so auch bei den Negern Afrikas und den Indianern Amerikas. „Eine der Gottheiten, deren Kulte in den religiösen Gepflogen-

---

[1] C. O. Müller-Oesterley a. a. O. I Taf. LXIII Nr. 329. Die etruskischen Töpfe und Trinkschalen sind an ihren Füßen gewöhnlich mit Fischen, die einen Menschenkopf haben, verziert (F. Jännicke *Grundriss der Keramik*, Stuttgart 1879 p. 184). Ebenso sind auf einem etruskischen Halsbande vier fischartige Wesen mit menschlichen Köpfen zu sehen (P. A. Kuhn *Gesch. d. Plastik* I. Halbband (1909) p. 105 und Fig. Nr. 142).

[2] Gemäß der polynesischen Mythologie ist der Gott Tinirau König der Fische. Sein Lieblingstier ist der Walfisch, von dessen lebendigem Körper er, so oft er ein herrliches Mahl bereitet, einige Fleischstücke ausschneidet, da sie sehr schmackhaft sind. Der Zauberer Kae, der mit List den Wal tötet, wird von Tinirau mit dem Tode bestraft (vgl. George Grey *Polynesian Mythology*, London 1855 p. 90; W. W. Gill *Myths and Songs from the South Pacific*, London 1876 p. 91; E. Shortland *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*[2], London 1856 p. 64 ff.). Das Fleisch des Walfisches ist hier also eine beliebte Götterspeise

heiten des Jevhe-Ordens in Togo vereinigt sind, ist ein Meergott, dessen Abzeichen der Hai ist", weshalb auch der Haifisch dort verehrt wird.[1] Ehemals stand auf die Erlegung eines solchen Fisches die Todesstrafe. Der Fisch ist ihnen als Nahrung verboten. Viele würden eher verhungern, als daß sie davon kosten würden. „An der Goldküste ist das Fischessen einzelnen Personen an bestimmten Tagen oder überhaupt verboten. Die Mitglieder des Jevhe-Ordens haben sich des Fisches Adepe zu enthalten. Die Wadschaggas verschmähen den Fisch als Nahrungsmittel." Das typische Fischvolk, d. h. „die Leute, die sämtlich Fische verehren, sind die Batlapi, ein Betschuanen-Stamm in der Gegend von Kuruman". „Die Verehrung des Schwertfisches beschränkt sich auf die Guineaküste." Der Guinea-Neger fängt ihn deshalb aus heiliger Scheu vor diesem Fisch nie absichtlich. Wenn sie aber doch zufällig in seinen Besitz geraten, verzehren sie ihn erst dann, nachdem sie sein Schwert herausgeschnitten haben, das sie trocknen und als Fetisch betrachten. „Außer der eigentlichen Makrele verehrt man an der Guineaküste einen Fisch, namens Bonito, Bonite", der mit dem Thunfisch verwandt ist.[2]

Bei den Baele (Afrika) darf der Mann gleich nach seiner Geschlechtsreife weder Fische noch Geflügel essen. Auch in den benachbarten Ländern des Sudan sind diese Nahrungsmittel den Männern untersagt (L. Frobenius, Masken und Geheimbünde Afrikas p. 217). Dem Quimbe-Orden in Kongo sind viele Arten von Fischen verboten (Frobenius, Masken p. 50). Die Neuseeländer glauben, daß die Fische Abkömmlinge von Göttern seien.[3] Bei jedem Fischfang bringen sie den ersten Fisch den

[1] Der Hai ist auch der Fetisch der Neu-Kalabaresen (Westküste Afrikas), vgl. R. Karutz *Afrikanische Hörnermasken,* Lübeck 1901 p. 82.

[2] Vgl. J. Weißenborn *Tierkult in Afrika* in *Internat. Arch. f. Ethnographie* 1905, S. 128—129. Auch die Zulus essen keine Fische, vgl. J. G. Frazer *Totemism,* Vol. IV, London 1910, 304.

[3] E. Shortland *Traditions of the New Zealanders*[2] 1856 p. 59; John White *Ancient history of the Maori,* Wellington 1887, Vol. I, 59 ff.

Göttern dar. Ihr Hauptgott Mawé ernährt sich hauptsächlich von Fischen und Menschenfleisch.[1] Haifische halten die Neuseeländer für göttliche Wesen. Gemäß einer Sage haben manche Priester vom Haifisch überirdisches Wissen erlangt.[2] In Neu-Guinea glaubt man an Wassergeister in Gestalt von Fischen.[3] Es werden Haifische und andere Fische den Göttern als Opfer dargebracht.[4] Auf den Karolinen wurde der Gott Maui in einer Fischgestalt verehrt.[5] Auf Kusaie und den Marianen hält man Aale für heilig.[6] Die Eingeborenen von Hawai glaubten an einen Fischgott mit Namen Kuula, der sich nur von Fischen ernährte. So oft er Fische fing, opferte er zunächst den ersten Fisch dem obersten Gott. Gewisse Arten von Fischen, welche als die Untertanen des Fischgottes betrachtet wurden, wurden ursprünglich von den Eingeborenen göttlich verehrt.[7] Erst in neuerer Zeit haben diese Ureinwohner allmählich den Aberglauben überwunden, aber noch heute weihen sie nach jedem Fischfang den ersten Fisch dem Gott Kuula.[8] Der ehemalige Lieblingsfisch dieses Gottes, eine Art Meeräsche, wird noch heute vielfach ängstlich gemieden. Schwangeren Frauen ist es strengstens verboten, ihn zu berühren, da man glaubt,

---

[1] J. S. Polack *Manners and customs of the New Zealanders,* London 1840 Vol. I 17 und 277.

[2] Polack *Manners* I, 243f.; 272. Auf den Sunda-Inseln wurde dem Haifische jährlich eine Jungfer geopfert (J. A. Robertson *Magellan's voyage* II, Cleveland 1906) p. 226.

[3] C. G. Seligmann *Melanesians of British New-Guinea,* Cambridge 1910, 183 u. 307. Daher kommt der Haifisch in der melanesischen Ornamentik häufig vor (*Globus* 82,154).

[4] G. A. J. Vandersande *Nova Guinea,* Leiden 1907 Vol. III. 291. Bei den Tubetubes und Koita (Britisch Neu-Guinea) sind gewisse Fische den Frauen (besonders den schwangeren) und den Kindern verboten, Seligmann *Melanesians of British New Guinea* p. 84. 139. 491. 580. Bei den südöstlichen Stämmen Neu-Guineas dürfen nur alte Männer gewisse Fische essen, Seligmann p. 681 Anm.

[5] Schirren *Die Wandersagen der Neuseeländer,* Riga 1856 p. 70.

[6] Dumont d'Urville *Voyage de l'Astrolabe,* Paris 1830 T. V, 121.

[7] Th. G. Thrum *Hawaiian Folk-tales,* Chicago 1907 p. 215f., 269.

[8] Thrum *Hawaiian Folk-tales* 227 und 270.

daß es die schlimmsten Folgen für das Kind samt der Mutter haben könnte. Auch die Kinder dürfen diesen Fisch nicht essen, solange sie noch nicht gehen können.[1] Ein König, der sich einst gegen den Fischgott vergangen hatte, wurde der Sage nach von einem Fische, den er essen wollte, erwürgt.[2] Haifische werden noch heute in Hawai als göttliche Wesen angesehen.[3] Auch bei den Eingeborenen Borneos waren ehemals gewisse Fische heilig. Während der in jeder Saatzeit stattfindenden drei neuntägigen Festperioden dürfen menstruierende Frauen gewisse Arten Fische nicht genießen.[4]

Ähnlich wie die Perser glaubten die Indianer von Peru, daß eine bestimmte Art Fische vom himmlischen Fisch abstammte, der für die Erhaltung seiner Nachkommen eifrig Sorge trägt. Daher halten dort manche Stämme die Sardine für heilig, manche den Glattrochen, manche den Wal- und Haifisch, manche den Goldfisch.[5] „In short, they had whatever fish was most serviceable to them as their gods."[6] Die erhaltenen altperuanischen Gefäße sind darum häufig mit Reliefdarstellungen von Fischen versehen. Außerdem sind dort Fische aus Gold, Silber, Kupfer und Bronze gefunden worden (vgl. Globus 1910, p. 276). Fischgötter fanden sich auch im peruanischen Tempel des Pachacamac.[7] Bei den Maya-Völkern (Amerika) waren gewisse Fische den Gottheiten heilig. Fische sind ihnen auch als Opfer dargebracht worden.[8]

---

[1] Thrum p. 271 f. [2] Thrum p. 228 f. [3] Thrum p. 255 f.

[4] A. W. Nieuwenhuis *Quer durch Borneo* 1904 Bd I p. 324.

[5] In deutschen Märchen verleiht der Goldfisch dem Fischer und allen, die von diesem Fische ein Stück erhalten, eine Fülle Gold (vgl. W. Grimm *Gesamm. Märchen* Nr. 85). Allerdings kann in den deutschen Märchen der Goldfisch, wie Wundt *Völkerpsychologie* (Leipzig 1909) Bd II Teil 3 p. 111 annimmt, vermöge seiner Goldfarbe die Zauberkraft ausüben.

[6] J. G. Frazer *The golden Bough*, London 1900, Vol. II, S. 410; J. G. Müller *Gesch. der amerik. Urreligionen*[2], Basel 1867 p. 366.

[7] J. G. Müller *Gesch. der amerik. Urrelig.* p. 366.

[8] Vgl. Tozzer und Allen *Animal figures in the Maya Codices*, in *Papers of Peabody Museum*, Cambridge Mass. Vol. IV (1910) p. 308 und Pl. 5—6.

Das bisher angeführte Material belehrt uns, daß bei den verschiedensten Völkern Fische ursprünglich heilig waren und höchstens gottgeweihte Personen wie Priester sie im diesseitigen Leben essen durften. In den Mysterienkulten wurde darum der Fisch die heilbringende Speise. Während sich sonst die Anhänger der phrygischen Götter vollständig aller Fischnahrung enthielten[1], gebrauchten die Mysten des phrygischen Mysterienkultes den Fisch bei ihren geweihten Mahlen als eine Heilsspeise. Auf einem römischen Mysterienrelief sieht man „den Fisch nicht nur auf dem Tisch, sondern auch als Speise beim mystischen Mahle auf einer Schüssel in der Mitte des Speisesofas". „Ein der Tracht der dargestellten Personen nach dem phrygischen Kulturkreis angehöriges Relief" zeigt uns eine brennende Lampe, einen Widder, einen Stier, einen Raben und einen großen Fisch.[2] Auf einer der phrygischen Mater magna geweihten Inschrift finden sich neben anderen Sinnbildern ein Fisch und ein Becher.[3] Heilige Mahle, bei denen man Fische verzehrte, gibt es auch in den syrischen Kulten (vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen übers. v. Gehrich, Leipzig 1910, 284). „Indem der Gott zu seiner Tafel zuläßt, gewährt er ihm Zutritt zu seiner Freundschaft."[4] Daher ist der Fisch nicht nur im phrygischen Sabazioskult, sondern auch in manchen alten Religionen zur Speise der Seligen im Jenseits geworden, dessen Genuß göttliche Kräfte verleiht;

[1] Vgl. H. Hepding *Attis*, RGVV I 1903, S. 156.

[2] H. Hepding *Attis*, S. 180, Anm.

[3] Vgl. A. Harnack *Texte u. Unters.* XII, 4b, 1895, S. 27.

[4] W. Robertson Smith *D. Religion d. Semiten*, übers. v. Stübe, S. 204. Auch bei den Hettitern herrschte die Vorstellung, daß man durch das Opfermahl in Gemeinschaft trete mit der Gottheit, vgl. Sayce *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol.* 1906 p. 95. Bei den Hettitern schienen ebenfalls gewisse Fische verehrt zu sein. Auf einem Zylinder ist die Huldigungsszene eines geflügelten Gottes mit menschlichem Körper und dem Kopfe eines Stieres dargestellt, der zu seiner Rechten einen Fisch trägt, vgl. Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* IV (Paris 1884) p. 773 Fig. 386.

denn die Seligen sind ja die ständigen Freunde der Götter. Nun haben auch die Semiten ursprünglich gewisse Fische göttlich verehrt. Überreste davon hat besonders der syrische Derketo-Atargatis-Kult aufbewahrt.[1] Den Syrern war der Fisch heilig[2], weshalb sie ängstlich jeden Fischgenuß mieden.[3] Nur den Priestern war es gestattet, Fische zu essen. Der Göttin Derketo wurden aber täglich Fische auf dem heiligen Opfertische vorgesetzt, die später von den Priestern verzehrt wurden.[4]

---

[1] Gegen den syrischen Kult, in welchem besonders zwei Tiere, der Fisch und die Taube göttlich verehrt wurden (vgl. Cumont *Die oriental. Religionen,* Leipzig 1910, 137 f.), wendet sich *Midraš Tanḥūmā*, Parešā *Šōfetim*: An jedem Tage kränkt ihr Gott, ihr verehrt teils die Taube, teils den Fisch, teils die Steine. Über den syrischen Kult der Steine siehe Cumont p. 137 und 282 Nr. 29. Der Name der syrischen Göttin, der von den Griechen als Derketō und Atargatis überliefert ist, wird von Rob. Eisler, Philologus 68, 192 mit aram.-talm. *tir'atā* 'Riß, Einsturz' (s. G. H. Dalmann *Aram. Wtb.* 1901, S. 428) zusammengebracht, was mir nicht einleuchtet. Über die Etymologie von Atargatis s. Baudissin in *Herzogs Realencycl. d. prot. Theol.* II[3] p. 173 f.

[2] Vgl. Diodoros IIc. 4, 3: *διὸ καὶ τοὺς Σύρους μέχρι τοῦ νῦν ἀπέχεσθαι τούτου τοῦ ζῴου (τοῦ ἰχθύος) καὶ τιμᾶν τοὺς ἰχθῦς ὡς θεούς.* „Von Smyrna bis an den Euphrat haben wir Nachrichten über heilige Fische, die in besonderen Teichen gehegt wurden, dem Volke untersagt und nur der Gottheit als heilige Opfer dargeboten, von den Priestern als Opferspeise verzehrt werden durften" (Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 171); vgl. auch F. Cumont *Die oriental. Religionen,* Leipzig 1910, 138. Noch heute gibt es in Kleinasien Orte, in denen es verboten ist, „die als heilig geltenden Fische zu fangen; und man glaubt, daß der, welcher von ihnen essen würde, dem Tode verfallen sei" (F. Cumont, ebenda S. 283—284.) In Smyrna sind heilige Fische inschriftlich bezeugt (Dittenberger *Sylloge* II[3] Nr. 584).

[3] Vgl. Ficker *S. B. Preuß. Ak. Wiss.* 1894, S. 101 f.; Athenäus VI I, 37; W. Robertson Smith *D. Religion der Semiten,* Freiburg 1899 p. 133—135.

[4] Ficker a. a. O. S. 107; A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* S. 40 ff. — Einige in den Balkanländern gefundene Votivtäfelchen, die den ersten christlichen Jahrhunderten entstammen und auf den samothrakischen Mysterienkult zurückgehen, kennen ebenfalls den Fisch. „Hier ist der Fisch immer und immer wieder allzudeutlich als die heilige Speise eines Mysterienkultes hervorgehoben" (Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 175).

Daß die Israeliten, bevor sie sich zum Monotheismus emporgerungen hatten, den Fischkult gekannt hatten, beweist das Verbot (5. Mos. 4, 15): „die Form irgendeines Fisches, der im Wasser ist, zu verehren". Auch das biblische Verbot, alle Fische, die keine Schuppen und Flossen haben, zu genießen (3. Mos. 11, 9—10), da sie „unrein" wären, scheint aus Opposition gegen die heidnischen Kulte der verwandten Nachbarvölker hervorgegangen zu sein, die solche Fische für heilig hielten und bei gewissen Götterfesten aßen.[1] „Man verbot den Genuß

Dölger sucht eingehend nachzuweisen, daß die Mahlszenen auf diesen Täfelchen aus dem syrischen Kult entlehnt sind (*Röm. Quartalschr* 23, 180 f.). Fischopfer wurden auch dem römischen Gott Volcanus dargebracht (G. Wissowa *Religion u. Kultus d. Römer,* München 1902, S. 185). Ebenso sind in China Fischopfer gewöhnlich (K. Faulmann *Kulturgesch.*, Leipzig 1881, S. 258). Über Fischopfer bei den Griechen vgl. die Zeitschrift *Hermes* XXII, 97 ff. Auch auf einem assyrischen Zylinder ist ein Fischopfer, das man zu Ehren einer Gottheit darbringt, veranschaulicht (s. *British Museum* Nr. 89,470). Er ist abgebildet in *Transactions of the Oxford Intern. Congr. history of Relig.* Vol. II, S. 184. Über babylonische Fischopfer siehe Dölger in seinem ΙΧΘΥC I.

[1] Der Alexandriner Philo, der bestrebt ist, den Wortsinn der biblischen Gesetze allegorisch zu deuten, hält nun die mit Flossen und Schuppen versehenen Fische für ein Symbol der Selbstbeherrschung: „Auch diese (reinen Wassertiere) kennzeichnet Mose durch zwei Merkmale, Flossen und Schuppen: Tiere ohne diese beiden oder eines davon verbietet er. Der Grund dafür soll recht genau angegeben werden. Die Tiere ohne diese beiden Merkmale oder eines von ihnen werden von der Strömung mitgerissen und vermögen der Gewalt des Strudels keinen Widerstand zu leisten; die dagegen, die beide (Merkmale) besitzen, weichen aus, stemmen sich mit der Kopfseite entgegen und führen den Kampf gegen ihren Widerpart mit unbezwinglichem Eifer und Wagemut, so daß sie den Stoß mit einem Gegenstoß und die Verfolgung mit einem Angriff erwidern und an unwegsamen Stellen breite Wege zur bequemen Flucht zu bahnen wissen. Auch diese Tiere sind Symbole. Die zuerst erwähnten (Fische ohne Flossen und Schuppen) sind Symbole einer genußsüchtigen Seele, die andern aber Symbole einer Seele, welche Selbstbeherrschung und Selbstzucht liebt. Denn der Weg zum Genusse ist abschüssig und sehr bequem und bewirkt eher ein Gleiten als ein

des Fleisches von Tieren, die bei anderen semitischen Stämmen für heilig galten, und deren Fleisch beim Kultus von ihren Gottheiten verzehrt wurde. Ähnliche Bestimmungen, die direkt gegen heidnische Kultusgebräuche gerichtet waren, sind in christlicher Zeit den aus dem Heidentum hervorgegangenen Gläubigen eingeschärft worden, um sie von der Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten abzuhalten. So verbot Simeon Stylites seinen bekehrten Sarazenen, Kamelfleisch zu essen, weil dies den Hauptbestandteil der Opfermahlzeiten der Araber bildete, und der Genuß von Pferdefleisch wurde den Germanen zu einer Zeit verboten, wo das Essen desselben noch ein Akt des Odinkultus war."[1] Dem wohl ursemitischen Glauben gemäß durften also nur gottgeweihte Personen gewisse Fische essen.[2] Die bei den

---

Schreiten; steil dagegen ist der Weg zur Selbstbeherrschung und wohl mühselig, aber höchst lohnend" (vgl. *Philos Werke in deutsch. Übers.*, hrsg. v. Leopold Cohn, Breslau 1910 Bd II, p. 278—279).

[1] A. Dillmann *Exodus u. Leviticus*[3], Leipzig 1897, S. 529. Aber das biblische Verbot kann auch davon herrühren, weil die Fische ohne Schuppen und Flossen die meiste Ähnlichkeit mit den Schlangen haben und deshalb für eine Art Schlangen gehalten wurden. So essen auch die Eingebornen Tasmaniens keinen Fisch mit Schuppen, ja sie berühren dieselben nicht einmal (H. Ling Roth *Aborigines of Tasmania*, Halifax 1899 p. 62). In der *'Ιχθυομαντεία* der Ehsten bedeuten die schuppenlosen Fische Unheil (J. Grimm *Deutsche Mythol.*[4] II, 933). Es gibt sogar Naturvölker, die sämtliche Fische wegen ihrer Glätte als Schlangen auffassen und sie deshalb überhaupt nicht genießen, wofür sich unten in Abschnitt 10 Belege finden. Die Schlange wurde bei den verschiedensten semitischen Völkern für heilig gehalten, so bei den Babyloniern, Arabern, Äthiopiern und Phöniziern (vgl. W. Baudissin in Herzogs Real-Enc. f. prot. Theol.[3] V, 7). Sie war auch bei den Griechen heilig (M. W. de Visser *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden 1903 p. 164ff.; 170ff.). Über den Schlangenkult vgl. C. St. Wake *Serpent-Worship*, London 1888; C. F. Oldham *The sun and the serpent*, London 1905.

[2] Auch in Phönizien sind gewisse Fische verehrt worden. Auf einer phönizischen Münze hält der Gott Dagon in jeder Hand einen Fisch (vgl. Imhoof-Blumer *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen*, Taf. XIII, 33—34). Selbst auf punischen Münzen sieht man den Fisch (besonders den Thunfisch); vgl. Imhoof-Blumer Taf. VI,

Indianern und im phrygischen Kult sich findende Vorstellung, daß im Jenseits alle Seligen an dieser Götterspeise teilhaben, wird auch bei den Semiten bestanden haben. Dieser Gedanke hat sich noch in den Unterströmungen des israelitischen Glaubens erhalten, nach welchem der Fisch die Speise der Seligen ist und auch an den religiösen Festen die bevorzugte Speise bildet.

Die auch bei den Persern und Indianern sich findende uralte Vorstellung von dem Oberhaupt der Fische, dem niemand nachstellen kann, hat sich wohl noch von ursemitischer Zeit her in den Unterströmungen des altisraelitischen Glaubens in der Gestalt des Leviatan erhalten, den Gott dazu geschaffen hat, daß er lustig im Meere tummele (Ps. 104, 26).[1] Sein Genuß ist den Menschen im diesseitigen Leben versagt. Kein Sterblicher kann ihn töten.

48, VII, 4 und VIII, 32). Über die Verehrung des Ziegenfisches in phönizischen Städten vgl. W. Schultz *Memnon* II, 58. Heilige Fischteiche gab es bereits bei den Sumerern, vgl. L. W. King *History of Sumer and Akkad,* London 1910 p. 268. Dem sumerischen Gott des Wassers, Enki, wurden gewisse Fische dargebracht (L. W. King *History* p. 128 f.). Den Assyrern war es verboten, an gewissen Tagen Fische zu genießen. Wer aber dagegen handelte, wurde von den Göttern mit Krankheit bestraft (R. C. Thompson *Semitic Magic,* London 1908 p. 141).

[1] Die im Talmud Bābā Batrā 73b erwähnte Anschauung, daß es zwei Leviatan gebe (siehe oben p. 49), geht auf Jes. 27, 1 zurück, wo „Leviatan die flüchtige Schlange" und „Leviatan die gekrümmte Schlange" erwähnt werden. Die Auffassung vieler primitiver Völker, daß Fische eine Art Schlangen seien, scheinen auch ursprünglich die Hebräer gehabt zu haben. Wegen seines fischartigen Wesens kann Leviatan mit einer Angel gefangen werden (Hiob 40, 25). In der jüdischen Überlieferung gilt er als ein Dāg 'Fisch' (*ἰχθύς*, vgl. oben p. 6 Anm.). Nach einem späten Midraš ruht „das große Meer Okeanos, welches die Welt umgibt, auf den Floßfedern des Leviatan" (*Midraš Kōnen* übers. v. Aug. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* III, Leipzig 1909 p. 187). Dieser gewaltige Fisch, dessen Grösse 400 Parasangen beträgt, würde alle übrigen Fische verschlingen, wenn Gott es nicht so eingerichtet hätte, daß er im Monat Tebet sein Haupt schüttelt, wodurch die Fische von Schrecken ergriffen, davoneilen (*Midraš Kōnen,* übers. v. A. Wünsche a. a. O. III, 198). Die japanische Mythologie kennt auch einen ungeheuren Fisch, der, so oft er sich bewegt, Erdbeben verursacht (B. H. Chamberlain *Things Japanese,* London 1902 p. 127).

Erst am Ende der Welt wird er von Gott geschlachtet werden und den Seligen zur Speise vorgesetzt. Sekundär ist er dann mit dem Messias in Verbindung gesetzt worden.

Dölger nimmt an, daß der christliche *Ἰχθύς*-Heiland seinen Ursprung im syrischen Kulte habe. Ihm erscheint dieses christliche Sinnbild „als eine auch im Interesse der Missionstätigkeit außerordentlich nahe gelegene Opposition gegen heidnische Bräuche, speziell des Atargatiskultes . . . Dieses scheint die richtige Lösung zu sein. Vom Standpunkt der Missionierung jener Gegenden könnte es manchem vielleicht sogar verständlich erscheinen, daß man Jesus den eigentlichen sehr großen *Ἰχθύς* nannte, um die Erinnerung an den in einer Legende genannten Sohn der Atargatis aus dem Volksbewußtsein zu verdrängen, — trug doch dieser Sohn der Atargatis selbst den Namen *Ἰχθύς* (Athenaeus VIII, 37)."[1] Diese Hypothese Dölgers ist unhaltbar. Gerade die Aberkios-Inschrift und die Grabschrift von Autun, welche am ausführlichsten Kunde von der urchristlichen Idee des *Ἰχθύς* geben, enthalten, wie ich bereits nachgewiesen habe, jüdische Vorstellungen über den messianischen Fisch. Außerdem bietet nicht einmal der bloße Name *Ἰχθύς* einen Anhaltspunkt, denn die Überlieferung des Athenaeus, daß der Sohn der syrischen Derketo-Atargatis *Ἰχθύς* hieß, liefert nicht die geringste Gewähr dafür, daß dieser Gott in der Tat diesen griechischen Namen geführt habe. Die Syrer sind Semiten, und auch ihr Kult ist semitisch. Ebenso wie nun der Name seiner Mutter Derketo(-Atargatis) nicht griechisch ist, so wird auch ihr Sohn einen rein semitischen Namen geführt haben, der wohl von Athenaeus ins Griechische

[1] H. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 173. Bereits Bergh van Eysinga Z. D. M. G. 60, 210—212 will *Ἰχθύς* mit Derketo in Verbindung bringen. Derketo gebiert den *Ἰχθύς*; „die befruchtende und belebende Kraft der alten Meeresgottheit, wie sie im Fische symbolisiert war, konnte leicht auf das Wiedergeburt und Auferstehung wirkende Christentum übertragen werden". Auch nach S. Reinach *Cultes, Mythes* III (1908) p. 43ff. soll der syrische Fischkult das Ichthys-Symbol erzeugt haben.

durch Ἰχθύς übersetzt ist. Die Derketo ist nach Diodoros[1] eine Fischgöttin, die das Gesicht eines Weibes, aber den Körper eines Fisches hat. Folglich wird auch ihr Sohn eine Fischgestalt gehabt haben. Dieser wird sicherlich verwandt sein mit den übrigen semitischen Fischgöttern. So wurde der babylonische Gott Ea von alters her in halber Fischgestalt dargestellt, und noch Sanherib warf als Opfer für ihn einen goldenen Fisch und ein goldenes Schiff in die See.[2] Die Verehrung des Ziegenfisches ist für phönizische Städte nachgewiesen worden. „Den Gott, welchen die Phöniker und Libyer als Ziegenfisch darstellten und verehrten, nannten die Hellenen, nur eine Seite seines Wesens erfassend, Poseidon (Herodot II, 50; IV, 188)“ (Wolfgang Schultz im Memnon II [1908] p. 58). Der Name des Hauptgottes der Philister, Dāgōn ist von dāg „Fisch“ abgeleitet.

9 Der Fisch als Symbol des Schutzes gegen Dämonen und als glückbringendes Zeichen

Auf der weit verbreiteten Vorstellung, daß den Fischen göttliche Kräfte innewohnen, beruht auch der uralte Aberglaube, daß schon der bloße Anblick der Fische heilsam wirke. Der Fisch ist bei den verschiedensten Völkern das Sinnbild des Schutzes gegen böse Geister; er ist zugleich ein Abwehrzauber und auch ein glückverheißendes Zeichen. Diese Anschauung ist wohl auch in Babylonien zu belegen. Ein babylonisches Relief aus Bronze veranschaulicht eine Beschwörungsszene. Zwei Priester, die ebenso wie der Fischgott Ea in eine Fischhaut gehüllt sind, stehen an dem Bette eines Kranken, um die Dämonen, welche nach babylonischer Auffassung als Krankheitserreger gelten, auszutreiben.[3]

[1] Diodoros II, 4, 2: *ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν. αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δ' ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος.*

[2] Vgl. C. P. Tiele *Gesch. d. Religion im Altert*, Gotha 1896 p. 152.

[3] Siehe K. Frank *Babylon. Beschwörungsrelief*, Leipzig 1908 (*Leipz. semit. Stud.* III, 3); Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* II,

Gemäß dem ägyptischen Totenbuche (cap. 15 Zeile 24) ist es für die Seele des Verstorbenen von hoher Wichtigkeit den Fisch Ant anzublicken.[1] Auf einer ägyptischen Gemme ist ein Priester in langem, faltigem Gewande abgebildet, der ebenso wie der Gott Horus auf einem Krokodile steht und mit der linken Hand einen Fisch über seinem Haupte hält. Mit der rechten Hand macht er eine Geberde, als ob er irgend eine Beschwörung vornehme (vgl. Imhoof-Blumer, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen Taf. XXII, 48). Fischfiguren aus Elfenbein und Bronze wurden im alten Ägypten vielfach als Amulette verwendet, weshalb sie auch am Munde entweder ein Loch haben oder mit einem Ring versehen sind, um sie anhängen zu können.[2] Im alten Reiche wurden daher auch Wände mit Fischbildern verziert.[3] Altägyptische Gefäße sind mit Fischen, daneben mit den heiligen Vögeln, Krokodilen oder Skorpionen versehen.[4] Das Berliner Kgl. Museum besitzt ein Steingefäß in Form eines Fisches (s. Ausführl. Verz. d.

Paris 1884 p. 364 Fig. 162. — Diese Darstellung erinnert an eine Gemme, in welche ein mit einer Fischhaut bekleideter Mann eingraviert ist, der in seiner Linken ein Lustrationsgefäß hält und seine Rechte zu irgendeinem Gestus erhebt. Dölger (*Röm. Quartalschr.* 23, 151) glaubt, daß hier ein babylonischer Priester dargestellt sei, der am Krankenbett Beschwörungen vornehme; allein diese Darstellung erinnert vielmehr an das Ea-Oannes Relief aus Kujundschik (siehe die Abbildung bei A. Jeremias *Das A. T im Lichte des alten Orient* p. 29, andere Ea-Abbildungen in Fischhaut bei Perrot und Chipiez *Histoire de l'art* II p. 65 Fig. 9; 501 Fig. 224). Über babylonische Priester im Fischgewand vgl. auch Dölger *Der Fisch in den semitischen Religionen des Morgenlandes* 1910. Über die weitverbreitete Anschauung, daß Krankheiten durch Dämonen hervorgerufen werden, die in eine Person hineingefahren sind, vgl. M. Bartels *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* V, 1 ff.; B. Kahle, ebenda p. 194 ff; F. J. Dölger *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* Paderborn 1909.

[1] Vgl. E. A. W. Budge *The Book of the Dead,* London 1909

[2] Vgl. J. Capart *Primitive Art in Egypt (transl. by A. S. Griffith)* London 1905 p. 191—193; 85 u. 87 Fig. 57. Wilkinson und S. Birch *Manners and customs of the ancient Egyptians* III, 341—42, London 1878.

[3] J. Capart *Primitive Art in Egypt* p. 143.

[4] J. Capart p. 111—112

ägypt. Altert. des Kgl. Mus. Berlin 2. Aufl. 1899 Nr. 16025). Zahlreiche Vasen in Fischform sind auch sonst erhalten.[1] Selbst altägyptische Kästchen und Körbe haben oft die Fischgestalt oder sind mit Fischen geschmückt.[2]

Von den Ägyptern scheinen die Juden diesen Brauch sehr spät übernommen zu haben, denn erst im 3. Jahrhundert n. Chr. taucht dieser Aberglaube in der jüdischen Literatur auf, der im Talmud durch Rabbi Jōhanan Ben-Napeḫe (3. Jhdt.), Rabbi Ḥaninā (3. Jhdt.) und dessen Sohn Jōsē Bar-Ḥaninā eine jüdische Färbung erhielt.

Nach diesen Männern hat Jakob in seinem Segen, den er seinen beiden Enkeln erteilt hat (1. Mos. 48, 16: „Sie mögen wie Fische zahlreich sein"), deshalb einen Vergleich mit den Fischen gebraucht, um hierdurch anzudeuten, daß, ebenso wie Fische durch das Wasser bedeckt und infolgedessen vor jedem „bösen Blick" sicher sind, so auch die Nachkommen Josefs, nämlich die Israeliten, vor jedem „bösen Blick[3] geschützt" sind.[4] Auf Grund dieser Anschauung hielt sich der wegen seiner außergewöhnlichen Schönheit berühmte Rabbi Joḫanan gefeit gegen das „böse Auge".[5] Im Talmud heißt es: „Wer in eine Stadt kommt und fürchtet, daß ein „böser Blick" ihm schaden könnte, der nehme den Daumen der Rechten in die linke Hand und den Daumen der Linken in die rechte Hand und

---

[1] J. Capart p. 129.

[2] Wilkinson und S. Birch *Manners and customs of the ancient Egyptians* II, 13—16; J. Capart *Primitive Art in Egypt* p. 191.

[3] Dieser Glaube, daß gewisse Menschen oder Dämonen die Kraft besitzen, durch bloßes Anblicken von Personen und Tieren Schaden zufügen zu können, findet sich bei zahlreichen Völkern, bei den Babyloniern, Indern, Persern, Ägyptern, Juden, Germanen, Griechen, Römern, Chinesen, Tibetanern, Indianern, Negern und Südseeinsulanern, darunter also bei Völkern, die niemals in Verbindung mit den alten Kulturen standen; vgl. S. Seligmann *Der böse Blick*, Berlin 1910.

[4] *Talm. Berākōt* 20a; 55b; *Bābā Batrā* 118b, *Bābā Meṣi'ā* 84a; *Sōṭā* 36b, *Midr. Jalqūṭ* zu 1 M. 48; *Pesiqtā zuṭartā* 1 M. 48, 16; *Rāši* zu 1 M. 48, 16, *Midr. Agādā* ed. Buber 1894 p. 108. [5] *Berākōt* 20a.

spreche: Ich X, der Sohn X's, bin ein Nachkomme Josefs, über den kein böser Blick Macht hat, denn ein Nachkomme Josefs gleicht den Fischen und ebenso wie die Seefische vom Wasser bedeckt, vor dem „bösen Blick" geschützt sind, so sind auch die Nachkommen Josefs gegen den „bösen Blick" gefeit."[1] Im Zōhār (Pareša Debārim) und in Ṣebi Hirš Jeraḥmiēls Naḥelat Ṣebi (Pareša Debārim) wird erzählt, daß ein sehr gelehrtes Kind die höchste Bewunderung mehrerer Rabbiner erregte. Die verwitwete Mutter dieses Kindes, die dieses bemerkt, bittet sie daher, mit einem guten Auge auf es zu blicken. Da sagte das Kind: „Ich fürchte mich vor keinem bösen Blick, denn ich bin der Sohn eines mächtigen Fisches, und die Fische fürchten sich vor keinem bösen Blick. Israel wird ja gemäß dem Segensspruch Jakobs, den er seinen Enkeln erteilt hatte, mit Fischen verglichen." Auch das Tierkreisbild „der Fische" soll andeuten, daß kein böser Blick und kein Gestirn über die Israeliten Gewalt habe.[2] Teile eines Fisches (Herz und Leber) wehren nach Tobit 6, 18 und 8, 1—3 die Dämonen ab.[3] Ebenso wird in Macedonien derjenige, der von Dämonen besessen ist, durch die Drüsen eines Fischkopfes geheilt, indem er damit ausgeräuchert wird, wodurch die Dämonen herausgetrieben werden (C. R. Thompson *Semitic Magic*, London 1908 p. LVII).

Als ein magisches Heilmittel gegen den bösen Blick dient der Fisch bei vielen Völkern. „Im Vogtland läßt man am Weihnachtsabend die beschrienen Tiere Heringsköpfe essen; in Pommern legt man einen Hering unter das Futter eines beschrienen Pferdes. Isaac, der Araber, empfiehlt die Galle und die Eingeweide eines Fisches, namens Zagami."[4] Der Fisch gilt besonders als ein Abwehrmittel gegen dämonische Kräfte

[1] *Berākōt* 55b. [2] *Pesiqtā Rabbāti*, Pisqā 20.

[3] Über die hebr. Version der Tobit-Legende vgl. M. Gaster *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* Vol. XIX, 37.

[4] S. Seligmann *D. böse Blick*, Berlin 1910, Bd. I p. 292.

„In Otranto schützen die Zähne von Haifischen, in Silber gefaßt, vor dem bösen Blick.“ In Italien ist noch heute ein krummer Fischzahn ein sehr häufiges Amulett, das man auch an Ohr- und Fingerringen sieht.[1] Bei den Arabern in Tunis dient eine Fischfigur über dem Ladeneingang als Schutz- oder Glückszeichen. Dort herrscht auch die Sitte, „am 1. April alle Glückwunschkarten mit dem Glückszeichen des Fisches zu versenden.“ Daher sind auch in Syrien Türen häufig mit der Überschrift *IXΘYΣ* versehen.[2]

Hier ist also der Fisch ein Schutzmittel gegen dämonische Gewalten. Hierauf könnte wohl die talmudische Anschauung beruhen, daß der Genuß von Fischen sehr heilsam sei, weshalb er besonders den Kranken angeraten wurde. „Der Fisch ist ein Heilmittel für das kranke Auge.“[3] „Durch den Genuß kleiner Fische gedeiht und nimmt schnell zu die Körperkraft des Menschen.“[4]

Dieser Glaube, daß der Fisch den Schutz versinnbildliche, ist weit verbreitet. Nach indischer Auffassung ist es für den Kranken ein günstiges Zeichen, wenn sein Bote, der zum Arzt gesandt ist, unterwegs Fische sieht.[5] In Indien gehört der Fisch zu den glückbringenden Vorzeichen. Der plötzliche

---

[1] S. Seligmann *D. böse Blick* Bd. II p. 117 und 136; *Journ. of the Antrop. Inst.* 39, 402.

[2] Vgl. Dölger in seinem IXΘYC I Excurs p. 425. Ebenso ist in Nordindien über den Türen von Mohammedanern und Hindus häufig ein Fisch gemalt. Auch das Wappen des ehemaligen Königshauses Ud bildete ein Fisch, vgl. Crooke *Popular religion and folk-lore of Northern India* I, 47. Herr Dr. Foy macht mich aufmerksam, daß auch in Brüssel zum 1. April Karten mit Fischbildern versandt werden.

[3] *Nedārim* 54b. Nach Tobit cap. 11 heilt die Galle des Fisches das Augenleiden.

[4] *ʿAbōdā zārā* 29a, *Berākōt* 40a; 44b; 57b; vgl. auch *Testam. d. 12 Patriarchen* VI: „Wenn aber ein Kranker da war oder ein Greis, so kochte ich Fische und bereitete es gut zu und brachte allen denen, die es nötig hatten.“ [5] Vgl. Zachariae *Wiener Z. K. M.* 18, 306

Anblick eines Fisches bedeutet stets etwas Günstiges. „Wer am Morgen einen Rohita-Fisch sieht oder berührt, für den ist dies ein unübertreffliches Glückszeichen. Wer eine Reise antritt und dabei Fische sieht, wird glücklich heimkehren. Auch wer im Traume Fische sieht, wird Glück haben. Wer sie im Traume ißt, erlangt Wohlstand und Gesundheit."[1] Zum Schutze gegen böse Dämonen werden in Indien noch heute Fische an die Wände der Häuser gemalt.[2] Die Kolhs bringen

[1] Pischel *S. B. Pr. Ak. W.* 1905, 527.

[2] Vgl. Crooke *Popular religion and folk-lore of Northern India* II, 254. In China und Japan ist der Fisch das verbreitete Symbol der Erlösung aus Not und Schuld. Besonders wird hierzu die Figur des Karpfens genommen (vgl. W. Anderson *Catalogue of a Collection of Japanese and Chinese Paintings,* London 1886 p. 164 und Plate 2—3; W. v. Seidlitz *Gesch. d. Japan. Farbenholzschnitte,* Dresden 1910 p. 201). Daher sieht man dort gewöhnlich Abbildungen von Karpfen, wie sie gegen einen Wasserfall anspringen, was mir Herr und Frau Museumsdirektor Professor Adolf Fischer, Cöln, die sich mehrere Jahre in China aufgehalten haben, mitgeteilt haben. Die Japaner haben besonders bei dem am 5. Mai stattfindenden „Knabenfest" alle Häuser und Straßen mit derartigen Karpfenbildern geschmückt, die den Knaben Schutz und Ausdauer verleihen sollen (vgl. B. H. Chamberlain *Things Japanese,* London 1902 p. 91 und 160). Japanische Gefäße sind häufig mit Fischen, besonders mit Brassen oder Karpfen bemalt (vgl. Aug. W. Franks *Japanese Pottery, London, South Kensington Museum* p. 17). In der altchinesischen Ornamentik sieht man oft eine Fratze, deren Hörner in fischartige Geschöpfe verwandelt sind (vgl. W. v. Hoerschelmann *Entwicklung altchinesischer Ornamentik,* Leipzig 1907 p. 21). „Wir haben es ursprünglich wohl mit demselben Motiv zu tun, welches bei den verschiedensten Völkern auf früher Kulturstufe eine so große Rolle spielt bei religiösen Kulten und hauptsächlich als Schreckmittel im Kampf; ein Dämon schreckt die Feinde vom Schilde des Kämpfenden her" (Hoerschelmann, ebenda p. 19). Ebenso wie auf den chinesischen und japanischen Darstellungen die Fische gegen den Strom schwimmen, so sind auch auf dem Fragment eines sumerischen Reliefs zwei Fische dargestellt, die zur rechten und zur linken Seite eines in zwei Strömen sich ergießenden Springbrunnens gegen den Strom anspringen (vgl. King *History of Sumer and Akkad* p. 69 Fig. 21). Da derartige Springbrunnen ein heiliges Symbol des sumerischen Gottes Gudea und des babylonischen Heros Gilgamesch bilden (King p. 48 und p. 75f. nebst Fig. p. 72b), so haben auch die Fische eine sinnbildliche Bedeutung.

auf ihrem Hause das Abbild eines Fisches an, um sich vor dem „bösen Blick“ zu schützen.

Auch im alten Persien scheint die Vorstellung verbreitet gewesen zu sein, daß die Fische vor bösen Dämonen schützen. Die älteren Pehlevi-Schriften berichten, daß Ahuramazda den Baum Gōkarn, aus dessen Saft der göttliche Trank Hōm gewonnen wird, der bei der Totenauferstehung die Seligen beleben werde, in dem See Varkaš gepflanzt habe. Ahriman aber, der besondere Feind dieses Hōm, setzte eine dämonische Eidechse in den See, um die Pflanze zu verderben. Doch zur Abwehr dieser Kröte schuf Ahuramazda 10 Fische, durch welche der Hōm beständig umkreist wird. Gern wünscht die Kröte diese himmlischen Fische zu verschlingen, aber sie kann es nicht, obgleich sie bis zur Auferstehung stets danach Gelüste hat.[1]

Von einer alten heiligen Quelle in Irland herrschte die Sage, daß Kranke, welche das Glück hatten, in derselben einen Lachs oder Aal zu erblicken, genesen würden.[2]

Man hielt es für ein günstiges Omen, wenn zu einem, der am Wasser stand, Fische heranschwammen.

Der ältere Plinius Secundus[3] bestätigt dieses. Er erzählt: „Als Augustus im Sizilischen Kriege am Strande wandelte,

[1] *Bundehiš* c. 18; *Mēnī xard* c. 30. Die Kröte galt nicht nur bei den Persern, sondern auch bei den Germanen, Südslaven und Giljaken als ein dämonisches Tier; J. Grimm *Deutsche Myth.*[4] III, 199; F. S. Kraus *Slav Volksforsch.* 1908, 59; v. Schrenck *Reisen und Forsch. im Amurlande* III, 753.

[2] W. G. Wood-Martin *Traces of the elder faiths of Ireland* (1902) II p. 92. Hier könnte auch die Vorstellung zugrunde liegen, daß der Fisch gleichsam das Übel des Menschen verschlingt und damit in der Tiefe verschwindet. So heißt es in einem assyrischen Gebete: „daß der Fisch meinen Schmerz wegtragen möge, daß der Fluß ihn fortbringe“ (R. C. Thompson *Semitic Magic*, London 1908 p. 186).

[3] *Historia naturalis* IX, 55. Ähnlich berichtet Athenaeus VIII, 9, daß der König Antigonus in den Fischen, die ihm der Feldherr des Ptolomaeus als Geschenk zusandte, eine Andeutung erblickte, daß er über das Meer herrschen werde.

sprang ein Fisch aus dem Meere ihm vor die Füße, was die Wahrsager, obwohl sich gerade damals Pompeius für einen Sohn des Neptunus erklärt hatte, so auslegten: Es würden diejenigen, welche jetzt das Meer beherrschten, dem Kaiser bald zu Füßen liegen." Bei verschiedenen Völkern wurden Fische als Augurium verwendet. So war nach Plinius (Hist. nat. XXXI, 22) zu Limyra in Lycien eine fischreiche Quelle, bei der sich die dortigen Bewohner Rat holten. Fraßen die Fische die Speisen, die man ihnen bei dieser Gelegenheit zuwarf, auf, so war dieses ein glückverheißendes Vorzeichen. „Versprechen die Fische aber keinen günstigen Ausgang, so werfen sie die Speisen mit den Schwänzen zurück." „In der Quelle des Apollo, den man den Syrer nennt, bei Myra in Lykien werden die Fische durch dreimaliges Flöten zum Abgeben einer Vorbedeutung herbeigelockt. Nehmen sie das ihnen zugeworfene Fleisch begierig an, so ist dieses ein günstiges Zeichen für die um Rat fragenden Leute, schlagen sie es mit dem Schwanze zurück, ein schlimmes" (Plinius, Hist. nat. XXXII, 17). Diese lykischen Fischorakel werden von Aelianus (VII, 5; XII, 1) und Athenaeus (VIII, 8) noch ausführlicher behandelt. Dieser Brauch herrschte auch in Indien. So gibt Kauśika Sūtra (47, 37—38) an, daß man, wenn man einen Feind vernichten will, dessen Speiseüberreste in einen fischreichen Teich werfen soll. „Wenn die Fische in Menge darauf zuschwimmen, so ist der Feind vernichtet."[1] Nach dem Glauben der Nuforesen (Neu-Guinea) wird der Schiffer durch einen in die Höhe springenden Fisch rechtzeitig vor Gefahr gewarnt und kehrt schleunigst um (Ztschr. f. Ethnol. VIII, 187). Die Ehsten stellen zum Zwecke der Weissagung drei aneinandergereihte Körbe in ein fischreiches Gewässer. Kommen in den mittelsten

[1] Vgl. die Übersetzung bei Caland *Altindisches Zauberritual*, Amsterdam 1900 p. 164. In der germanischen Mythologie besitzen die Wassergeister, die halb Mensch, halb Fisch sind, die Gabe der Weissagung, vgl. Golther *Handbuch d. german. Mythologie* 1895 p. 146 u. 149.

Korb schuppige Fische, so bedeutet dieses für sie etwas Glückliches (J. Grimm, Deutsche Mythol.[4] II 933).

Deshalb ist es ganz erklärlich, daß der Altar der Rettung und Schutz verleihenden Siegesgöttin (Dea Victoria) im Bonner Museum Fischbilder und Delphine aufweist.[1] Der

[1] Vgl. C. I. Rhen. 380; *Katal. d. Kgl. Museums vaterl. Altert.* Bonn 1876, S. 28, 77. Dieser Altar der *Victoria* ist zu Alteburg bei Cöln, wo einst eine römische Flottenstation war, gefunden und etwa um 200 n. Chr. errichtet worden, vgl. H. Lehner *Provinzialmuseum in Bonn* 1905, I, Taf. 32, 1—2, Joseph Klinkenberg *Das römische Cöln* (= Kunstdenkmäler der Rheinprovinz hrsg. von P. Clemen Bd. VI, Abteil. 2, Düsseldorf 1906) Taf. XIV nebst Beschreibung p. 369: „Der Altar der Viktoria, 1,97 m hoch, 0,82 m breit und 0,60 m tief, der größte römische Altar Kölns. Das Gesims, aus flacher Hohlkehle und starker Plinthe bestehend, ist ringsherum mit einem aus sich durchschneidenden Kreisen gebildeten Ornament geschmückt; darüber befindet sich auf der Schauseite ein Bukranion zwischen zwei Delphinen, die in der Schnauze eine kleine Scheibe halten und je eine Rosette an den Ecken, auf der Rückseite in der Mitte ein Fisch, in der rechten Ecke ein Eberkopf, in der linken wahrscheinlich wieder ein Fisch. Das Hauptfeld der Vorderseite, das mit einem Spiralornament umgeben ist, trägt in mageren Lettern die ehemals rot gefärbte Inschrift: Deae | Victoriae Sacrum. Die drei übrigen Seiten sind in ein oberes und ein unteres Feld geteilt. Das obere Feld der Rückseite zeigt zwei mit dem Kopfe nach unten gerichtete, bei der ersten Schwanzflosse durch einen Querstab verbundene Delphine, zwischen denen sich ein dritter kleinerer Fisch befindet; das untere Feld einen nach links profilierten Stier mit schief stehendem Lorbeerbaum hinter sich. Das obere Feld der beiden Seitenflächen enthält Opfergeräte, rechts Opferwasser und Opferbeil, links Opferbecken und Opferschale, das untere nach der Schauseite hin profilierte Opferdiener mit den über ihnen dargestellten Geräten in der Hand." Prof. H. Lehner in Bonn nimmt an, daß die römische Flottenstation, die wohl dieses Denkmal der Viktoria gesetzt habe, in ihrem Fahnenzeichen vielleicht Delphine gehabt hätte und sie daher statt ihres Namens nur ihr Abzeichen auf diesem Stein angebracht hätte. Allein dann hätte man erwartet, daß diese Zeichen der Dedikanten auf der Vorderseite gleich unter der Inschrift ständen. Die Delphine und Fische scheinen hier vielmehr Symbole des Schutzes zu sein. Delphine, die sich einem Schiffe zeigten, wurden von den Schiffern als ein günstiges Vorzeichen angesehen (vgl. Pind. Pyth. 4, 29; Eurip. Hel. 1467, El 433). Auch die Schutz verleihende Göttin Athene erscheint häufig in Verbindung mit Fischen (vgl. Imhoof-Blumer *Tier- und Pflanzen-*

Fisch ist ja das Symbol des Schutzes; dagegen war der Delphin bei den klassischen Völkern das Sinnbild der Rettung. Die Fische und Delphine im Gefolge der Dea Victoria sollen andeuten, daß diese Göttin Schutz und Rettung verleiht. Die

bilder auf Münzen und Gemmen, Taf. III, 29—30, VI, 46) oder mit Delphinen (Imhoof-Blumer, Taf. I, 7, VII, 11), wie gewöhnlich Apollo mit dem Delphin dargestellt wird (vgl. Imhoof-Blumer Taf. XIII, 1). Die Delphinfigur wurde als Amulett verwendet (O. Keller *Tiere d. klass. Altert.* 1887 p. 217). Der Delphin ist häufig auf Gemmen von Siegelringen abgebildet (vgl. Imhoof-Blumer, Taf. XX, 15—34, XXI, 8, XXIV, 19, ferner *Bonn. Jahrb.* 9, 26; 17, 132). Auch die Sammlung Niessen, Cöln, besitzt solchen Ring. Sie dienten dem Träger gleichsam als Amulett. Darum wurden mit Delphinfiguren Gürtelschnallen (Bonn. Provinzialmuseum Nr. 2352), Helme (Imhoof-Blumer p. 27), Schilde (O. Keller *Tiere* p. 217) und auch Messergriffe (Sammlung Niessen, Cöln) verziert. Sie kommen häufig auf Münzen vor (Imhoof-Blumer z. B. IV, 25—27, V, 11—12, 26; VIII, 44). Daher wurden auch bronzene oder steinerne Delphinfiguren dem Toten ins Grab mitgegeben, um sie hierdurch wohl vor den Leichendämonen zu schützen (vgl. Bonn. Provinzialmuseum Nr. 4842 und 6071, J. Klein *Bonn. Jahrb.* Bd. 101 p. 104 Fig. 4, ferner *Bonn. Jahrb.* 57, 226. Einen Tondelphin besitzt die Sammlung Niessen, Cöln). Ein bei Waldfischbach aufgedeckter spätrömischer Sarkophag, worin die Asche aufbewahrt war, ist mit einem Relief verziert, welches zwei einander zugekehrte Delphine darstellt (*Bonn. Jahrb.* 77, 78 f.). Dieses Tier ist auch auf heidnisch-römischen Grabsteinen häufig abgebildet (O Keller, *Tiere* p. 231). Selbst in den christlichen Katakomben sind zuweilen Epitaphien mit Delphinen verziert (De Rossi *De christianis monumentis IXΘYN exhibentibus* in *Spicilegium Solesmense* III (1855) Fig. Nr 45, 72, 79, 80; V. Schultze *D. Katakomben* 1877 p. 330). Auf Totenlampen sind ebenfalls häufig Delphine abgebildet (Sammlung Niessen, Cöln). Selbst die Fläschchen und Kästchen, die man dem Toten beilegte, sind mit Delphinen geschmückt. Derartige Glasflaschen besitzt das Walraf-Richartz-Museum, Cöln (z. B. Nr. 186—187; 303—304). Gewöhnlich sind die Handgriffe solcher Kästchen aus zwei Bronzedelphinen gebildet (z. B. Walraf-Richartz-Museum, Cöln Nr. 629 und 940, Bonn. Provinzialmuseum Nr. 6001 und 6513). Auch im Stadtmuseum zu Remagen und in der Sammlung Niessen, Cöln, findet sich derartiges. Zur Disch'schen Sammlung gehörte ein kleines Glastrinkhorn mit zwei aufgeschmolzenen kleinen Delphinen (Aus 'm Weerth *Bonn. Jahrb.* 71, 125). Römische Gläser in Form von Delphinen sind häufig (*Arch. Ztg.* 1876 Fig. 203). Sicherlich sind auch Delphinfiguren zuweilen rein dekorativ verwendet worden. Die Sammlung Niessen, Cöln, besitzt auch einen gallischen

Wotjaken (Rußland) opfern dem Glücksgotte Voršud zwei Hechte, damit er das Glück der Familie und der Kinder vermehre (J. Wasiljev, Heidnische Gebräuche der Wotjaken, Helsingfors 1902 p. 71 f.).

Daher wurden im Altertum Fischfiguren als Amulette benutzt.[1] Im alten Griechenland wurde sehr häufig der Fisch als Schild-

---

Eimer mit Delphinhenkel (aus dem 1. oder 2. Jahrhundert). Über römische Eimer mit „Delphinattachen" aus dem 2 Jhdt vgl. H. Willers *Neue Untersuchungen über die römische Bronzeindustrie,* Hannover 1907. Unter den bei Dieuze (Lothringen) aufgedeckten römischen Steintrümmern gibt es auch Steine mit Delphinen im Relief (*Anz. d. germ. Nationalmuseums* 1893 p. 102). Diese Tiere sind schon auf den ältesten griechischen Gefäßen abgebildet (Jännicke *Gesch. d. Keramik* 1900 p. 136). Auch auf den Vasen der Chinesen findet man häufig Delphine (Coenen *Bonn. Jahrb.* 57, 226). Auf einer mykenischen Gemma sind zwei Delphine (Perrot und Chipiez *Histoire de l'art* T. VI p. 854 nebst p. 847 Fig. 431,2). Ein in Dellis (Algerien) ausgegrabener heidnisch-römischer Sarkophag weist auf der rechten und linken Seite des Deckels je drei Delphine auf (*Annales Archéol.* T. 18 Paris 1858 p. 166). Heidnisch-römische Totenlampen, die zu Karthago aufgedeckt sind, sind häufig mit Delphinen versehen (vgl. *Revue Arch.* 3. Ser. T. XXXIII 1898 p. 232). Eine von diesen Lampen weist sogar sieben Delphine auf (*Revue Arch.* 3. Ser. T. XXXVIII p. 24—26). In römischen Brandgräbern der Rheinprovinz sind häufig Glasflaschen gefunden, deren Halsansatz oder Henkel mit einem Delphin verziert sind (vgl. *Bonn. Jahrb.* Bd. 110 p. 60 Nr. 40; p. 61 Nr. 46; Bd. 114/115 p. 406 Nr. 35c; p. 416 Nr. 57k; Bd. 116 p. 155 Nr. 84). Auch auf der etruskischen Hängelampe von Cortona ist ein Wellenmotiv mit Delphinen, während in der Mitte der Lampe sich ein Gorgonenhaupt befindet (P. A. Kuhn *Gesch. d. Plastik* I. Halbbd 1909 p. 105 nebst Fig. Nr. 142). Wenn in der älteren nordischen Eisenzeit „auf einer mit Bildern bedeckten Schmuckplatte aus dem Thorsbergfunde und auf dem Silberbecher von Nordrup Delphine zu sehen sind . . so sind diese Bilder unzweifelhaft entlehnt" (S. Müller *Nord. Altertumskunde* 1898 Bd II, 94).

[1] Auf einem kleinen Amulett aus undurchsichtigem Glase, das in einem altgriechischen Grabe der mykenischen Periode gefunden wurde, ist ein Fisch zu sehen, vgl. Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* T. VI (Paris 1894) p. 557 Fig. 243 und p. 945. Auch altgriechische Dolche der mykenischen Periode sind zuweilen mit Fischzeichnungen versehen, vgl. Perrot und Chipiez, *Histoire* T. VI p. 782 und Pl. XVII.

zeichen angebracht.[1] Fischfiguren trugen Griechen[2] und Römer zuweilen als Gewandnadel (fibula). Eine solche römische Fibel aus Erz, die die Form des Fisches hat, ist auch zu Bretzenheim bei Mainz gefunden worden.[3] In Japan wird der Fischkopf als Talisman verwendet.[4] Japanische Helme, die teils Fischbilder aufweisen, teils eine fischförmige Gestalt haben, sind schon im 8. Jhdt. n. Chr. nachweisbar.[5] In Surinam, dem holländischen Guayana (Südamerika), wird der obere Teil eines Fischkopfes als Amulett verehrt. Man trägt ihn gern als Manschettenknöpfe, Anhängsel an der Uhrkette u. dgl. Sie legen dem pulverisierten Gehörorgan der Fische heilbringende Kräfte bei.[6]

Hölzerne Fischfiguren, die besonders den Karpfen darstellen, dienen bei den Giljaken (Sibirien) als Amulett.[7] Die Ostjaken (Sibirien) glauben, daß solche Fischfiguren besonders beim Fischfang hervorragendes Glück bringen.[8]

Plinius Secundus[9] berichtet, daß man in seiner Zeit als Talisman „Götter an den Fingern trägt". Daher hat man, wie Clemens Alexandrinus überliefert, Siegelringe getragen,

---

[1] Vgl. Schaaffhausen in *Bonn. Jahrb.* 1884, S. 168.

[2] Vgl. *Revue Arch.* Serie 4 T. XIV (1909) p. 103.

[3] Vgl. L. Lindenschmit *Die Altertümer unserer heidn. Vorzeit* II (Mainz 1870), Heft 7 Taf. IV, 14. Fränkische Gewandnadeln aus der Merowingerzeit haben häufig die Gestalt von Fischen, vgl. Lindenschmit *Handbuch d. deutschen Altert.* 1889 Taf. XXIII zu p. 451—455.

[4] Deguchi in *Journ. Anthr. Soc. Tokyo* XXIV, 227. Ebenso kommen Fischamulette in Burma vor *(Journ. of the Anthrop. Inst.* 39, 402). Auf diese beiden letzten Zeitschriften bin ich durch Herrn Museumsdirektor Dr. W. Foy aufmerksam gemacht worden.

[5] Vgl. *Histoire de l'Art du Japon*, Paris 1900 p. 30 u. p. 165.

[6] *Z. f. Ethn.* 25, 158.

[7] L. v. Schrenck *Reisen und Forschungen im Amurlande*, Petersburg 1895 Bd III, 747.

[8] F. R. Martin *Sibirica,* Stockholm 1897 Taf. 21 Fig. 7.

[9] *Historia naturalis* II, 21. Auch die Mišnā *'Abōdā zārā* 1, 8 berichtet von dem heidnischen Brauch, auf Schmuckgegenständen, wie auf Halsketten, Nasenringen, Fingerringen Götzenbilder darzustellen.

auf deren Steinen auch der Fisch als glückbringendes Symbol abgebildet war.[1] Selbst die ältesten Christen wandten das Fischamulett zum Schutz gegen Dämonen an. Ein alter Fischtalisman aus Bronze trägt die Inschrift *ΣΩΣΑΙΣ* („du mögest schützen").[2] Demselben Zweck hat auch folgende Gemme[3] gedient, auf der man zwischen zwei Fischfiguren lesen kann:

---

[1] Vgl. Clemens Alexandrinus *Paedagogus* III, 1; Hans Schmidt *Jona* (Göttingen 1907, S. 150); Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 16. Über einen Siegelring mit dem Bilde eines Karpfen vgl. Imhoof-Blumer, *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen*, Leipzig 1889, Taf. XXIII, 12. Auch die Sammlung Niessen, Cöln, besitzt einen aus dem 4. Jahrhundert stammenden eisernen Siegelring mit Speckstein, worauf ein Karpfen abgebildet ist. Über dem Fisch steht der Name TITU(s), unter demselben LIB(ertus). Ebenso hat die römische Sammlung der Utrechter Universität eine Gemme mit einem Fisch (*Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinl.* 9, 26) Bereits auf mykenischen Gemmen erscheint der Fisch (vgl E. Babelon *La gravure en Pierres fines* Paris 1894 p. 85 Fig. 54). Eine Bronzemünze, die das Brustbild des Kaisers Commodus zeigt, hat auf der Rückseite einen Fisch mit offenem Rachen. Darüber steht C(aesar) I(mperator) C(ommodus) A(ntoninus). Der Fisch soll hier wahrscheinlich jeden bösen Zauber vom Kaiser abwehren (vgl. Imhoof-Blumer, Taf. VI, 45). Besonders waren Gemmen mit Fischbildern im Altertum ein sehr beliebtes und daher weitverbreitetes Amulett. Eine zu Rhodos gefundene Gemme zeigt einen Fisch (Berliner Antiquarium, Gemmen, Inventar 4462). A. Milchhöfer *Anfänge d. Kunst in Griechenland*, Leipzig 1883 p. 84 erwähnt solche mit Fischen oder Delphinen, die aus vorchristlicher Zeit stammen. Im Kopenhagener Museum ist eine uralte, auf Kreta ausgegrabene Gemme, die auf der einen Seite einen Fisch, auf der andern Seite zwei Fische zeigt (*Verh. d. Berliner Ges. f. Anthropol.* 1887 p. 702). Die Fischfigur dieser kretischen Gemme hat nun große Ähnlichkeit mit einzelnen auf germanischem Boden gefundenen Fischdarstellungen auf Fingerringen, die in der Nieder-Lausitz und in Landsberg a. Warthe ausgegraben sind und wohl aus vorchristlicher Zeit stammen (vgl. *Verh. d. Berliner Ges. f. Anthrop.* 1884 p. 42 und 205; 1887 p. 702).

[2] F. X. Kraus *Real-Enc.* I, 518; F. Becker *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, Breslau 1866 S. 96.

[3] Vgl. F. X. Kraus *Real-Enc.* I, 517 und 519. Unter den antiken Funden, die man in den Katakomben gemacht hat, gibt es auch eine tiefe Schale, auf deren Rand ein schwimmender Fisch gemalt ist, vgl.

IX
ΣΩΤΗΡ
ΘΥ

Bisher hat man den Fisch in diesen altchristlichen Fischamuletten fälschlich mit Christus in Beziehung gebracht.

Der Fisch als dämonenabwehrendes Zaubermittel und als Symbol des Glückes war also bei den verschiedensten Völkern ursprünglich. Die Juden haben diesen Glauben von den Ägyptern erst sehr spät entlehnt[1] und umgestaltet; ebenso haben die ältesten Christen an dieser heidnischen Anschauung noch festgehalten. Dieser Glaube, daß der Fisch Glück bringe, hat sich aus uralten religiösen Vorstellungen entwickelt. Man hielt die Fische teils für Verkörperungen göttlicher Kräfte, teils für Darstellungen der Ahnengeister, die ihren geliebten Nachkommen Schutz verleihen. Der Fisch war aber auch seit uralter Zeit das Sinnbild der Fruchtbarkeit. Daraus konnte sich nun sekundär ebenfalls das Symbol des Glückes entwickeln, denn reicher Kindersegen galt bei den ältesten Kulturvölkern als ein Zeichen des göttlichen Segens, also als ein Glück. Der Fisch nun, der den Kindersegen versinnbildlichte, wurde daher auch für ein glückverheißendes Vorzeichen angesehen.

Ebendieselben primitiven Vorstellungen werden es auch hauptsächlich bedingt haben, daß unter allen heiligen Tieren, die in den altertümlichen Religionen göttliche Kräfte verkörperten, gerade der Fisch die Seligenspeise in den orientalischen Kulten wurde. Der messianische Fisch hat sich dann aus derartigen primitiven Ideen in besonderer Weise entwickelt.

De Waal, *Röm. Quart.* 18, 311 und 314. Dieses scheint nur anzudeuten, daß diese Schale nur für Fische bestimmt ist, denn Plinius, Hist. nat. XXXV, 162 berichtet, daß man bei Gastmählern ganz besondere Schüsseln für Fische hatte.

[1] Über die Kulturbeziehungen Altägyptens zum Auslande vgl. A. Wiedemann *Bonn. Jahrb.* 91,1 ff.; A. Furtwängler *Bonn. Jahrb.* 107,37 ff.; 108/109 p. 239 ff.; R. Wünsch *Antikes Zaubergerät aus Pergamon,* Berlin 1905 p. 30 f.

10 Die Fische als Darstellungen von Ahnengeistern.

Viele alten Völker glaubten, daß die Seele eines verstorbenen Menschen in den Körper eines Fisches eingeht, weshalb man den Genuß der Fische ängstlich mied. Nur an den Totenfesten war es gestattet, Fische zu essen, da man auf diese Weise glaubte, mit den Seelen der geliebten Verstorbenen in Beziehung zu treten. So konnte nach dem Glauben der alten Ägypter die menschliche Seele eine ganze Reihe von Gestalten annehmen. Sie konnte nicht nur als Vogel, Schlange, Krokodil und Blume erscheinen, sondern in der jüngeren ägyptischen Zeit auch als Fisch auftreten. Auf einen ägyptischen Sarkophag der hellenistischen Zeit, wahrscheinlich der römischen Kaiserzeit, ist folgendes Bild gemalt: Auf der löwengestaltigen Bahre liegt die Mumie. Während sonst über der Mumie die Seele des Toten gewöhnlich in Gestalt des Seelenvogels erscheint, ist „an dessen Stelle nun hier ein Fisch dargestellt, und zwar, wie die Umrißlinie des Maules zeigt, der Oxyrrhynchos". Ein ebenfalls aus Ägypten stammender hölzerner Oxyrrhynchos-Fisch, auf dem u. a. das Totengericht dargestellt ist, findet sich im Berliner Museum. In der Spätzeit Ägyptens sind oft rechteckige Plättchen, auf denen ein Fisch abgebildet ist, gefunden.[1] Den Ägyptern war der Genuß von Fischen verboten[2], aber am Totenfeste, an welchem man mit den Seelen der Verstorbenen in Verbindung zu treten suchte, pflegte man beim religiösen Mahle Fische zu verspeisen. Nach einem Berichte des Plutarch[3] verzehrten alle Ägypter am neunten des ersten Monats vor ihrer Haustüre einen ge-

---

[1] Vgl. W. Spiegelberg *Arch. f. Religionsw.* 12, 575; vgl. auch Nash in *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25 S. 112.

[2] Vgl. Herodot 2, 37; A. Erman *Aegypten* S. 327. In dem Totenbuche heißt es: „Nicht fing ich Fische in ihren Weihern" (A. Wiedemann *D. Religion d. alten Ägypter,* Münster 1890 p. 133).

[3] *De Iside et Osiride* c. 7; vgl. auch S. Birch *Manners and customs of the ancient Egyptians* London 1878 Vol. II, 118—120; III, 340 ff.

bratenen Fisch, während die Priester, die keine Fische essen durften, am selbigen Tage Fische vor der Haustür als Opfer verbrannten. Auch Clemens von Alexandrien (Protrept. II 39, 5) erwähnt, daß in manchen Gegenden Ägyptens der Fisch verehrt werde: „Die Syeniten verehren den Fisch Phagros, die Bewohner von Elephantine aber den Fisch Maiotes, in ähnlicher Weise die Einwohner von Oxyrrhynchos den Fisch, der nach ihrem Lande den Namen trägt."[1] Das oben beschriebene Bild auf dem ägyptischen Sarkophag beweist, daß der Oxyrrhynchos als Seelenfisch verehrt wurde. Die gleiche Rolle werden auch die anderen von Clemens aufgezählten Fische gespielt haben. „Daß manche Ägypter Fische mit göttlichen Ehren bedachten" berichtet auch der um 140 n. Chr. lebende christliche Apologet Aristides.[2] Ägyptische, dem Totenkult dienende Gefäße aus der Zeit der Ptolemäer, die teils auf dem Boden der Totengruft aufgestellt, teils mit Schnüren an den Wänden aufgehängt sind, sind besonders mit Fischen auf Lotosblumen bemalt.[3] Auch Darstellungen von Männern, die mit ihren beiden Händen einen großen Fisch tragen, sieht man häufig in solcher Totengruft (vgl. S. Birch Manners and customs of the ancient Egyptians Vol. III p. 119. Fig. 374).

Die afrikanischen Völker Wanika, Wakamba, Galla, Somali, nach deren Glauben die Seele nach dem Tode die Gestalt einer Schlange annimmt[4], essen keine Fische, denn sie halten sie

[1] Vgl. F. J. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 156. Derartige Fische aus Bronze sind auch gefunden worden, vgl. Wilkinson und S. Birch *Manners and customs* III, 341f.

[2] Vgl. Dölger a. a. O. — Diese ägyptische Sitte soll nach Dölger (*Röm. Quartalschr.* 23, 158) „eine Art Wegebereitung für das christlich eucharistische Fischsymbol gewesen sein, so daß sie dessen leichteren Eingang wenigstens in der ägyptischen Provinz ermöglichte".

[3] Vgl. F. Jaennicke *Geschichte der Keramik,* Leipzig 1900, p. 73 u. p. 74 Fig 6.

[4] Vgl. J. Lippert *Seelenkult,* Berlin 1881 p. 38, und Wundt *Völkerpsychologie* II, Teil 2 p. 61f. „An die Schlange reiht sich schließlich noch der Fisch an, der vermöge seiner Schuppenhaut für eine naive Auf-

für Schlangen. „Der Gallaknabe Djilo, welchen Richard Bremer nach Deutschland mitbrachte, war selbst hier nicht dazu zu bewegen, Fische zu essen. Dieser Widerwillen gegen den Fisch ist bei den meisten schwarzen Stämmen Südafrikas (nicht aber bei den Hottentotten) vorhanden, und als Grund führen sie an, daß die Fische Schlangen seien. Die Leute gehen darin so weit, daß sie sich sogar scheuen, Fische anzufassen, und häufig kommt es vor, daß schwarze Dienstboten lieber ihre Herrschaften aufgeben, als sich zwingen lassen, diese Tiere zuzubereiten" (R. Andrée, Ethnograph. Parallelen p. 125).[1] Die Nupi (Nufi) verehren die Geister der Verstorbenen in Gestalt von Fischen, Schlangen oder Affen.[2]

Die Anschauung, daß die Menschen nach ihrem Tode Fische werden, herrscht in Australien[3] und Ozeanien. Daher hausen nach der Ansicht der Australier in den Gewässern zahlreiche Wasserdämonen.[4] Gemäß einer Sage der Insulaner der Torresstraße wurde der Mann Amdua, der Erfinder der Fischangel, nachdem er viele Fische gefangen hatte, unmittelbar nach der Fischmahlzeit selbst in einen Fisch verwandelt.[5]

---

fassung mit jener wiederum zusammenfließen kann, während er sich überdies durch seine rasche Beweglichkeit zum Seelenträger eignet" (Wundt a. a. O. p. 62). Die Seelenschlange ist im Germanischen (vgl. E. H. Meyer *Mythol. d. Germanen* 1903 p. 79), und im Griechischen (E. Rohde *Psyche*[4] I, 136, 142, 196; M.W. de Visser *Die nicht menschengestalt. Götter der Griechen*, 1903 p. 169 f.; Wide *Archiv* XII, 221 ff.) vorhanden.

[1] Vgl. auch Th. Paulitschke *Ethnographie Nordost-Afrikas*, Berlin 1895 p. 211. Auch nach dem Glauben der Bantuvölker ist es verboten, Fische zu essen oder sie anzurühren, da sie Seelenschlangen seien, vgl. J. G. Frazer *Totemism*, London 1910, Vol. II, 382. Die Akikúyu (Britisch-Ostafrika) enthalten sich gänzlich des Fischgenusses, da sie hierdurch rituell unrein würden (Routledge *Akikúyu*, London 1910 p. 50).

[2] F. Bastian *Die deutsche Loango-Exped.* I p. 113.

[3] Vgl. Westgarth *Australia felix*, Edinburg 1848, S. 93. Auf diese Stelle hat mich Dr. W. Foy aufmerksam gemacht.

[4] E. B. Tylor *Primitive Culture* II (London 1903) p. 209.

[5] *Reports of the Cambridge Anthropol. Exped. to Torres Straits* Vol. V Cambridge 1904) p. 104—106.

Wenn diese Insulaner den Fisch Dugong fangen, so geben sie gewisse Teile von dem Fisch einem zauberkundigen Priester, da sie sonst sterben würden.[1] Deshalb scheinen die Ozeanier ursprünglich keine Fische gegessen zu haben. Denn nach einem alten melanesischen Mythos hat der Geist Togaro die Fische beschützt und den Menschen, der Fische zu fangen wagte, getötet.[2] Der Haifisch und der Wal werden in Polynesien noch heute für heilig gehalten.[3] Folgende uralte Sitte beruht auf diesem Glauben, daß die Ahnengeister Fischgestalten annehmen. Der Melanesier legt seinen Toten, den er besonders lieb hatte, in die hohle Figur eines Bonito-Fisches oder eines Bootes, die dann wasserdicht verschlossen wird. Diesen fischförmigen Sarg hängt er dann an den Wänden seines Hauses auf. Jahrelang bleibt dieser wohlverschlossene Sarkophag auf diese Weise in dem Hause, bis er endlich an einem großen Leichenfest begraben wird. Zuvor wird noch der Fischsarg geöffnet und der Schädel nebst dem Kinnbacken des Toten abgeschnitten, in die hölzerne Form eines Fisches gelegt und an den Wänden des Hauses angebracht, da dann der mächtige Geist des Verstorbenen, der in diesen Überresten weilt, die Hütte schützt.[4] Solche hölzerne Fischfiguren, die einen Schädel in sich bergen und auf den Salomo-Inseln im Hause aufgehängt werden, enthält das British Museum (vgl. *British Museum, Handbook to the Ethnographical Collection* 1910 p. 133

[1] *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped.* V, 389. Auf der Insel Nagir (Torresstraße) darf der Knabe, der nach seiner Pubertät in den Stamm aufgenommen wird, zwei Monate lang bestimmte Fische nicht genießen (*Reports* V, 212).

[2] Vgl. R. H. Codrington *The Melanesians*, Oxford 1891, S. 371f.

[3] Vgl. E. B. Tylor *Primitive Culture* II, London 1903 p. 232.

[4] Vgl. R. H. Codrington *The Melanesians* S. 261—262. In manchen Orten der Neu-Hebriden, Salomo-Inseln, Admiralsinseln und Neu-Britanniens werden die Leichname in den See versenkt (vgl. *British Museum, Handbook to the Ethnograph. Collection* 1910 p. 134), ebenso im Süden von Neumecklenburg (A. Kraemer in seinem am 3. April 1911 gehaltenen Vortrag zu Cöln) und auf den Tobi-Inseln (Seidel *Globus* 88,15).

Fig. 112). Hölzerne Fische, die sonst im Tempel oder bei den Totenfesten aufgestellt werden, sind besonders in Nord-Neumecklenburg und auf den Salomo-Inseln häufig.[1]

In Neu-Guinea wurden Ahnenfiguren in Formen von ausgestopften Fischen als schutzverleihende Heiligenbilder an den Wänden der Häuser aufgehängt. Hölzerne Fische und Krokodile befinden sich auch in Tempeln.[2] Ursprünglich hatten die Särge der Eingeborenen der Marquesas-Inseln die Gestalt eines makrelenartigen Fisches, des Utu. Die Schnüre des Sarges hießen schlechthin „Gräten". Ein anderer Teil an den Enden des Sarges führte den Namen „Kiemen des Utu-Fisches". Der Utu-Fisch ist ein Verwandter des Bonito-Fisches und gilt noch heute bei den Eingeborenen als tabu und wird selbst von den Priestern nicht gegessen, sondern wird nur den Göttern geopfert.[3] Nach dem Mythus der Insulaner der Torresstraße kamen einst die beiden Heroen Waiat und Naga aus einem Flusse und lehrten die Menschen den Totentanz mit Fischmasken.[4] Es herrschte nämlich bei vielen primitiven Völkern die Anschauung, daß die Maskierten von Ahnengeistern besessen seien.[5]

Die Malaien glauben, daß Flüsse und Seen von Geistern bewohnt seien. Manche Fische werden von ihnen ängstlich gemieden, da sie Dämonen verkörpern.[6] Bei den Achehnes (Sumatra) werden gewisse Fische für heilig gehalten. So ent-

[1] Derartige Formen besitzt das Rautenstrauch-Joest-Museum zu Cöln.

[2] G. A. J. Vandersande, *Nova Guinea* Vol. III (Leiden 1907) p. 148 und 303, ferner Pl. XXIII Fig. 1 und 2.

[3] K. v. Steinen *Ethnol. Notizblatt*, 1899 p. 22—24, wo sich auch zwei Bilder befinden; F. W. Christian *Eastern Pacific Lands*, London 1910, 206.

[4] *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits* V, 54 und 343 f., wo auch Abbildungen von Fischmasken sind.

[5] L. Frobenius *Masken und Geheimbünde Afrikas*, Halle 1898 p. 214 f. Die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen in Tiere übergehen, ist besonders für die Herkunftsgebiete der Tiermasken erwiesen (vgl. R. Karutz *Afrikan. Hörnermasken*, Lübeck 1901 p. 86).

[6] W. W. Skeat *Malay Magic*, London 1900 p. 279 und 306 f.

hält sich mancher Stamm des Genusses des Fisches Alu-alu. Diese heiligen Fische werden in Beziehung zu verstorbenen Heiligen gesetzt. Die meisten Heiligen sind in der Nähe eines Flusses oder des Meeres beigesetzt und deren Gräber sind von heiligen Wal- und Haifischen beschützt. Es herrscht die Sage, daß diejenigen Schiffer, welche den beigesetzten Heiligen keine Verehrung zollen, von einem riesenhaften Glattrochen in Gefahr gebracht werden.[1] Bei den Jakunern (auf der malaiischen Halbinsel) ist es den Eltern verboten, gewisse Fische zu essen, solange ihre Kinder noch nicht gehen können. Sie meinen, daß bei Nichtbeachtung dieses Verbotes die Kinder von gewissen Krankheiten heimgesucht würden.[2]

In der oben S. 50f. erwähnten indischen Erzählung von der Wiedergeburt des Königs Padmaka als Rohita-Fisch könnte noch ein Rest der uralten Anschauung liegen, daß die Seele in den Körper eines Fisches übergeht. Auch folgender indischer Brauch scheint damit in Zusammenhang zu stehen. In dem Sārasvata-Teich am Himālaya befinden sich die heiligen Fische, namens Mrikunda, bei deren Fütterung man den Manen verstorbener Verwandten Spenden darbringt.[3] Auch bei den Giljaken (Sibirien) herrschte ursprünglich die Vorstellung vom Seelenfisch. Sie meinen, daß die Ertrunkenen in Fische oder Wassertiere verwandelt werden.[4] Jeder Leichnam wird

---

[1] C. S. Hurgronje *Achehnese* (Vol. I, 51, II, 301f.). Ebenso gibt es in der Nähe von Tripolis (Afrika) einen Teich mit heiligen Fischen, die von den Mohammedanern verehrt und sorgfältig gefüttert werden, indem sie glauben, daß in den Fischen verstorbene Heilige verkörpert sind (Wood-Martin *Traces of the Elder faiths of Ireland* Vol. II, London 1902 p. 111).

[2] W. W. Skeat und Ch. O. Bladgen *Pagan races of the Malay Peninsula* Vol I 1906 p. 21.

[3] E T. Atkinson *Himālayan Gazetteer* (Allahabad 1883) II, 380, 775. Im Anfang der Kausītaki Brahm. Upan. heißt es betreffs der Wiedergeburt der Seelen: „der wird hier als Wurm oder Schmetterling oder Fisch oder Vogel oder Löwe oder Eber oder Schlange oder Tiger oder Mensch wiedergeboren".

[4] L. v. Schrenck *Reisen und Forschungen im Amurlande* III (Petersburg 1895) p. 762 und 764.

mit dem Meere oder dem Strome in Beziehung gebracht, indem er mit dem Kopfe zum Meer oder zum Flusse gerichtet, beigesetzt wird.[1] Die Giljaken glauben an Geister mit Fischköpfen und menschlichen Armen und Beinen, welche sich von rohen Fischen ernähren. Ein Ermordeter nimmt eine solche Geistergestalt an.[2]

Dieser Glaube findet sich auch bei den Indianern Amerikas. Die Seelen der Medizinmänner werden nach dem Tode in Fische verwandelt. Daher muß man sich hüten, Fische zu töten, da diese sich rächen, indem sie „den Lebenden holen".[3] „Um dieser Gefahr vorzubeugen, muß der Medizinmann des Dorfes stets dabei sein, wenn die Tiere getötet werden, und muß sie einsegnen; dann erst kann jeder unbeschadet von dem Fische essen." Bei einigen Indianerhorden des Gran-Chaco besteht die Trauer um den Toten darin, daß sie sich des Fischgenusses vollständig enthalten.[4]

Auch in der Religion der bereits ausgestorbenen Maya-Völker in Amerika kommt der Seelenfisch vor. In manchen Bildern der Maya-Handschriften sind verschiedene Fische „auf die Nase und auf andere Körperteile sitzender Menschen zustrebend dargestellt". „Vermutlich beziehen sich diese Bilder auf die Lehre von der Seelenwanderung."[5]

Die Collas (Peru) betrachteten die Fische eines Flusses als ihre Brüder, weil ihre Vorfahren ursprünglich aus demselben Flusse entstanden wären.[6] Nach der Mythologie der Indianer Neu-Englands hat der allmächtige Gott Glooskap

---

[1] L. v. Schrenck *Reisen* III, 776.

[2] L. v. Schrenck *Reisen* III, 751 f.

[3] Th. Koch *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer*, Leiden 1900, S. 14.

[4] Th. Koch a. a. O. S. 75. Dagegen nährten sich die Imos während der Trauerzeit „nur von Fisch und einer Art Kuchen"; wohl deshalb, um durch den Fischgenuß mit dem Toten in Verbindung zu bleiben.

[5] W. Stempell *Ztschr. f. Ethnol.* 1908, S. 735.

[6] J. G. Müller *Gesch. d. amerik. Urreligionen*, 2. Aufl. Basel 1867 p. 366.

aus Menschen die Fische entstehen lassen. Mächtige Zauberer hat dieser Gott in eine Art große Fische verwandelt.[1] Daher findet man in den prähistorischen Gräbern Neu-Englands häufig Walfischfiguren aus Stein.[2] Die vorgeschichtlichen Grabhügel der Ureinwohner Wisconsins (Nordamerika) weisen häufig die Form eines Fisches auf.[3] Die Schuswap-Indianer (Britisch-Columbia) essen keine Schellfische.[4]

Von dem ursprünglichen Seelenfisch bei den Germanen scheinen noch manche Sagen Zeugnis abzulegen. Gemäß einer thüringischen Sage hatte ein Bauer aus einer Quelle einen großen einäugigen Fisch gefangen und in seine Tasche gesteckt. Zu seinem großen Entsetzen rief auf dem Wege nach dem Dorfe der Fisch: „Nimm den Einäugigen nicht mit, sonst kostet's dich das Leben". Da kehrte der Bauer um und übergab den unheimlichen Fisch wieder seinem Elemente.[5] Gemäß den deutschen Sagen hausen in Flüssen und Seen Wassergeister, welche gewöhnlich die Gestalt eines Fisches haben.[6] Darauf könnte auch die primitive Glaubensvorstellung vieler Völker wie auch der Germanen begründet sein, daß die Menschen aus dem Wasser stammen und ihre Seelen nach dem Tode wieder ins Wasser zurückkehren.[7] In der germanischen Mythologie

---

[1] Ch. G. Leland *Algoquin legends of New England,* London 1884 p. 119 und 126.

[2] W. K. Moorehead *Prehistoric Implements,* Cincinnati 1900 p. 120 f.

[3] J. A. Lapham *Antiquities of Wisconsin,* Washington 1885 p. 57.

[4] *Memoir of the American Museum of natural history,* New York, Vol. II p. 513.

[5] Reichhardt *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* Bd 12, 68.

[6] Grimm *Deutsche Sagen* Nr. 54; ders. *Kinder- u. Hausmärchen* Nr. 19; Schambach-Müller *Niedersächsische Sagen* Nr. 86 ff., Gander *Niederlausitzer Volkssagen* (Berlin 1894) Nr. 151 f., Kuhn *Märkische Sagen u. Märchen* p. 270 und 274; Weinhold *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* Bd 5, 123; Drechsler ebenda Bd 11, 203 f.; Gomme *Ethnology in folklore* 92 f., 101.

[7] Vgl. Mogk in *Grdr. d. Germ. Phil.* III, 296; Drechsler *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* Bd 11 (1901) p. 201 f.

nimmt der zauberkundige Mensch zuweilen die Gestalt eines Walfisches an.[1]

Mit diesem uralten Glauben, daß die Seele, wenn sie den Körper verläßt, die Gestalt eines Fisches annimmt, scheint auch der babylonische Brauch zusammenzuhängen, daß der Arzt im Fischgewand einem Kranken den bösen Dämon auszutreiben sucht. Die primitiven Völker nahmen nämlich an, daß Krankheiten dadurch entstehen, daß die Seele vorübergehend den Körper verläßt und ein böser Dämon in den Körper gefahren ist. Zur Genesung des Kranken muß man daher bestrebt sein, die eigene Seele in den Körper wieder zurückzubringen und den bösen Dämon auszutreiben.[2] Durch die fischartige Gestalt des Arztes wird nun der Krankheitsdämon verscheucht. Selbst in der jüdischen Kabbalistik findet sich der Gedanke, daß die Seelen der Frommen nach ihrem Tode die Hülle eines Fisches annehmen (vgl. Michel Epstein, Sēfer qiṣur šenē lūḥōt habberit, Fürth 5492 [1732] Bl. 56a). Doch hier ist er sicherlich sekundär aus den im Abschnitt 1 erörterten Vorstellungen hervorgegangen.

Diese uralte Vorstellung von dem Seelenfisch hat sich wohl aus der bei vielen Naturreligionen sich findenden Idee entwickelt, daß die Seele des Verstorbenen, um in das Land der Seligen zu gelangen, einen gewaltigen Ozean passieren müsse.[3] Darauf geht auch die Sitte mancher Völker zurück,

---

[1] E. H. Meyer *Mythologie der Germanen*, Straßburg 1903 p. 310.

[2] Vgl. Juynboll *Arch. f. Religionsw.* IX, 272, R. Andree *Ethn. Par.* N. F. 1 ff.

[3] Bereits die alten Babylonier hatten die Vorstellung, daß „die Wasser des Todes" die Seele vom Jenseits trennen. „Nicht gab es, o Gilgameš, je eine Überfahrt, und keiner, der seit Alters anlangt, geht über das Meer. Über das Meer ging Šamaš, der Gewaltige, außer Šamaš wer geht hinüber? Schwierig ist die Überfahrt, beschwerlich sein Weg und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind", Zimmern *Keilinschr. u. Alt. Test.*[3] p. 575 f. 637 Anmerk. 5. Ein Residuum vom ursemitischen Totenfluß ist im *A. T.* Hiob 26, 5; II. Sam. 22.5 enthalten, vgl. auch Ps. 18, 5. In talmudischer Zeit wurde er *Uqinōs* (griech. Ὠκεανός) genannt, vgl. *Midr. Tanchuma*, Abschn. *Ḥajjē Sārā:* „Der Uqinōs ist

den Leichnam in einem Boote oder in einer hohlen Fischfigur fest einzuschließen oder ihn auf brückenartigen Balken zu begraben, oder den Leichnam in die See zu versenken. Die Seele des Verstorbenen kann also in der Gestalt eines Fisches ins Lichtland hinübergelangen. Auf dieser Anschauung beruht auch der uralte, weitverbreitete Brauch, dem Toten eine Fischfigur ins Grab beizulegen. Daneben werden wohl auch die in Gräbern gefundenen Fische dazu gedient haben, die Leichendämonen, die sich auf den Begräbnisplätzen aufhalten, vom Grabe fern zuhalten. Daher findet man in römischen Brandgräbern häufig Amulette (vgl. E. Schmidt *Bonn. Jahrb.* 47, 89; Kropatscheck *Röm.-Germ. Korrespondenzblatt* 1909, S. 24 ff.). Selbst in den christlichen Katakomben liegen oft Amulette

---

das Totenmeer." Auch nach dem Glauben der Indianer muß die Seele auf ihrem beschwerlichen Wege ins Jenseits über einen gewaltigen Strom setzen, der sehr schwer passierbar ist, Th. Koch *Zum Animismus d. südamerik. Indianer,* Leiden 1900 p. 10; 119. Die Vorstellung vom Totenstrom war bei den primitiven Völkern der ganzen Welt verbreitet, vgl. Schoolcraft *Indian tribes* I, 321; III, 229; D. Shortland *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*[2], London 1856 p. 151 f.; W. W. Skeat und Ch. O. Bladgen *Pagan races of the Malay Peninsula* II (1906) p. 208; L. Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* (1898) p. 13 f.; 46; Snorri-Edda *Gylfaginning* cap. 49; E. Rohde *Psyche*[4] I, 305 f.; A. Wiedemann *Die Religion der alten Ägypter* p. 50; W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde* (1901) p. 45; E. Diguet *Les Annamites,* Paris 1906 p. 200. Deshalb wird bei den Nordstämmen Zentralaustraliens der Holzsarg in unmittelbarer Nähe des Wassers beigesetzt (vgl. B. Spencer und F. J. Gillen *The northern tribes of Central Australia,* London 1904 p. 553 f.). Infolge der Vorstellung, daß die Seele auf einem Boote über den Strom gelangt, werden die Toten entweder in Booten begraben oder es wird ihnen die Figur eines Bootes beigelegt (vgl. O. Gruppe *Griech. Mythol.* II, 1906 p. 1651 Anmerk. 1; Schoolcraft *Indian tribes* I, 321; III, 229). Ebenso wie die Wikinger ihre Toten in Booten begruben (vgl. *Zentralbl. f. Anthropol.* Bd 16, 45), haben auch die Indonesier das „mit der Seele befrachtete Canoe" ins Meer geschoben (A. Bastian *Ethnol. Notizblatt* 1901 Bd. II, 94). Dieses geschieht auch in Tahiti (Wilson *Missionsreise* p. 311), auf Ambrym, auf den Anachoreten, Neu-Britannien, den Nikobaren, auf Aaru. Auf Timor-Laut, Süd-Nias und den Barbar-Inseln hat der Sargkasten zum Teil die Form eines Bootes, während auf das Grab die Figur eines Bootes

neben den Toten (vgl. Aus 'm Weerth *Bonn. Jahrb.* Bd. 76, 1883 S. 74), ebenso auch in fränkischen Gräbern (*Anz. d. germ. Nationalmuseums* 1895, S. 65). Erst in jüngerer Zeit wurde ein den Toten beigelegter Fisch das Symbol der Seligenspeise.

Schon F. X. Kraus[1] weist darauf hin, daß solche Fischformen, wie sie häufig in den Katakombengräbern vorkommen, auch in heidnisch-römischen Gräbern gefunden worden sind, „wie 1829 in einem Capuanischen und in einem Falle zu Girgenti". Ein römisches Brandgrab, das zu Cöln aufgedeckt ist, enthielt eine Glasflasche in Form eines Fisches, „an der Schnauze zugeschmolzen". Die Augen dieses Glasfisches sind „durch Tropfen aus azurblauem Glase markiert; vorn am Bauche sind zwei kleine farblose Vorderflossen; hinten ist die durch den Flaschenhals geteilte Schwanzflosse; die Vorder-

---

gesetzt wird (L. Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* p. 13 f.). An der Ostküste Neu-Britanniens pflegt man die Leiche eines Häuptlings in ein Boot zu legen, welches mit Steinen beschwert eine Strecke weit ins Meer hinausgetrieben wird und dann mit seinem Inhalt in die Wassertiefe versenkt wird. Die Hinterlassenen stehen am Strande und begleiten das Kanoe mit ihren betäubenden Klagen, bis es in der Meerestiefe verschwindet (R. Parkinson *Im Bismarck-Archipel,* Leipzig 1887 p. 102). Ebenso gleiten die Seelen der Dajak im Totenschiff ins Jenseits (Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* p. 136). Die Chinesen und Annamiten opfern dem Toten ein papiernes Schiff und zwei papierne Brücken (W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde,* Berlin, Museum f. Völkerk. 1901 p. 45; E. Diguet *Les Annamites* p. 200). Die Vorstellung von der Seelenbrücke ist bereits im Anfange des Abschnitts 8 behandelt. Eine Verschmelzung des Seelenbootes mit dem Seelenfisch liegt in folgendem vor: Viele in Gräbern zu Syros (einer Insel der Zykladen) gefundenen Vasen enthalten das Bild eines Bootes, auf dessen Bug ein Fisch ruht (*Revue Arch.* Ser. 4 T. XIII, 1909 p. 325 f.). Ähnlich kommt zuweilen in Ozeanien und Afrika das Seelenboot in Verbindung mit dem Seelenvogel vor (vgl. L. Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker,* Weimar 1898). Aus dem primitiven Glauben vom Totenstrom hat sich somit die Vorstellung vom Seelenboot, Seelenfisch und von der Seelenbrücke entwickelt.

[1] *Roma sotter.*[2], Freiburg 1879, S. 492; vgl. auch Kraus *Realencycl.* I, 518.

flossen und die beiden Teile der Schwanzflosse sind aus gepreßten Glasstücken angesetzt". Dieses Grab stammt aus der Zeit des Kaisers Alexander Severus.[1] In Römergräbern zu Cöln sind häufig Glasfische gefunden, so z. B. ein Glasfisch, dem Augen und Flossen angefügt sind (vgl. Dalton *Catalogue of Early Christ. Antiq. of the British Museum* Nr. 653), oder ein Glasgefäß in Form eines Delphins, dessen Schwanzflosse gleichzeitig einen mit Glasfäden umsponnenen Korb bildet (Sammlung Niessen zu Cöln). Das Wallraf-Richartz-Museum zu Cöln besitzt einen vom Deckel einer römischen Graburne abgebrochenen Glasknopf, auf welchem Fische dargestellt sind. Dieser Glasknopf diente als Deckelgriff und gehört zu den Cölner Funden. Einen ebenfalls von einem Aschenurnendeckel herrührenden knopfartigen Glasgriff besitzt die Sammlung Niessen, Cöln. Auf dem Knopfe sind zwei Fische und ein Skorpion dargestellt. Aus 'm Weerth *Bonn. Jahrb.* 76 S. 76—78 berichtet über drei in Römergräbern der Rheinprovinz gefundene Glas-Phiolen, „die sich dadurch auszeichnen, daß auf ihrem Mantel ein Skorpion und zwei horizontal übereinander schwimmende Fische angebracht sind". Diese Fläschchen scheinen wohl zur Aufbewahrung von Medizin gedient zu haben, die vermittels dieser äußeren heilbringenden Symbole den Krankheitsdämon verscheuchen soll. Der Skorpion findet sich häufig auf heidnisch-römischen Totenlampen (s. *Bonn. Jahrb.* 63, 94) und auf Amuletten (s. Imhoof-Blumer *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen*, Taf. XV, 18; XXII, 44; XXIV, 14). Schon ein altkananitisches Amulett (wohl aus 1500 v. Chr.) ist mit dem Skorpion versehen (vgl. E. Sellin *Tell Ta'anek*, in Denkschr. d. Wiener Akad. 1904 Nr. 3 S. 42 und 111). Auf ägyptischen Amuletten sind Skor-

[1] Vgl. Poppelreuter und Hagen in *Bonner Jahrb.* 1906, Taf. XXIV, 43 und p. 414 Nr. 431. Dieser Glasfisch befindet sich im Wallraf-Richartz-Museum, Cöln.

pione sehr häufig (vgl. J. Capart *Primitive art in Egypt*, London, 1905 S. 192).[1]

Viele in Kreta bloßgelegten altgriechischen Sarkophage der mykenischen Periode sind mit Fischbildern verziert.[2] Ebenso ist in einem altgriechischen Grabe zu Vaphio ein goldner Fisch gefunden[3]

Unter den Geräten, die man zu Vettersfelde in der Niederlausitz gefunden hat und die aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert stammen, befindet sich ebenfalls ein Fisch, aus starkem Goldblech getrieben.[4] Diese Geräte sind einst einem Toten mit in die Graburne gelegt worden und sind altgriechische Arbeiten. Der Fisch „war, wie es scheint, an eine ebene Unterlage von Holz und Leder befestigt. Das Ganze hat durch Feuer mehrfach gelitten. Der Fisch gleicht dem Thunfisch, doch ist er als Ornament frei behandelt. Auf dem oberen Teile des Fischleibes sind ein Panther, ein Eber, ein Löwe, ein Hirsch und ein Hase dargestellt, auf dem unteren Teil Fische und voran ein Triton, der in der Rechten einen Delphin hält".[5]

Ursprünglich ist also auch den klassischen Völkern der Seelenfisch nicht fremd gewesen. Die von Plutarch Symp. VIII, 8, 7 (s. Diels, Fragm. der Vorsokr. I[2] p. 14 Z. 15) überlieferte Ansicht des altgriechischen Philosophen Anaximander, daß die Menschen ursprünglich aus den Fischen entsprungen wären, könnte ebenfalls auf der uralten Vorstellung beruhen, daß die Fische die Seelen der Ahnen verkörpern.[6]

---

[1] Auf der Sinai-Halbinsel läßt der Araber seinen Sohn einen angebrannten Skorpion verschlingen in dem Glauben, daß dieses ihn unverwundbar mache gegen giftige Kriechtiere (W. E. Jennings-Bramley *Palestine Exploration Fund* 1906 p. 197).

[2] Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* T. VI (1894) p. 456 Fig. 171; 930 Fig. 490.

[3] Perrot und Chipiez *Histoire de l'art* T. VI, 1024 nebst Fig. p. 106.

[4] Vgl A. Furtwängler *Der Goldfund von Vettersfelde*, Berlin 1883. Dieser Fisch ist im Kgl. Museum zu Berlin

[5] Vgl. Schaaffhausen in *Bonner Jahrb.* 1884, S. 167.

[6] Vgl. auch Rob. Eisler *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910 p. 673 Anm. 5. Nach Arrian, Indic. 31, 6 war bei Gedrosien eine

Die ältesten etruskischen Aschengefäße, die frühestens aus dem 9. Jhdt. v. Chr. stammen, sind teils mit Fischen, Vögeln oder Löwen bemalt.[1]

Da Einflüsse der ägyptischen Kultur an allen Gestaden und Inseln des Mittelmeeres nachgewiesen sind, nimmt es nicht wunder, daß in den verschiedensten Ländern des Mittelländischen Meeres häufig Fische auf den besonders für den Totenkult bestimmten Vasen und Bechern dargestellt sind. Ebenso wie das ägyptische Skorpionamulett dahin gewandert ist, könnte auch der Seelenfisch der klassischen Völker von Ägypten beeinflußt sein. Derartige Fische sind zahlreich in Mykene[2], in der vorisraelitischen Periode Kanaans[3] und im phönizischen Cypern[4] ausgegraben worden.

Selbst unter der vorgeschichtlichen Bevölkerung von Malta, welche dort noch vor der Niederlassung der Phönizier gewohnt hatte, hat der Fisch die gleiche Rolle gespielt. In den vor einigen Jahren entdeckten Begräbnisstätten hat man einen tönernen Fisch gefunden.[5] Auch im Grabe des Buddha zu

---

Insel, auf der eine Nereide wohnte, die jeden, welcher dahin verschlagen wurde, in einen Fisch verwandelte und dann ins Meer warf.

[1] Vgl. F. Jaennicke, Geschichte der Keramik, Leipzig 1900 p. 168. Vom 9. Jhdt bis zum 4. Jhdt v. Chr. besteht der Reliefschmuck dieser Gefäße „in Friesen und Medaillons mit Vögeln, Löwen, Panthern, Sphinxen, Hirschen, Fischen, Kentauren, Fratzen, zähnefletschenden Masken ... Genien und Göttern" (F. Jaennicke p. 169).

[2] Vgl. Jaennicke *Gesch. d. Keramik* p. 139; C. Schuchhardt *Schliemanns Ausgrabungen,* Leipzig 1891 p. 242 u. 305f. Besonders goldene Vasen und Becher sind mit Fischen verziert, Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* T. Vr p. 920, Fig. 474; 924; 930 Fig. 491; 960 Fig. 528; Ed. Baumann *Allgem. Gesch. d. bildend. Künste* I² p. 47. Fisch auf einem böotischen Tongefäß vgl. Baumann *Allgem. Gesch.* I² p. 52.

[3] Vgl. G. Sellin *Tell-Ta'anek* in *Denkschr. d. Wiener Akad.* 52 (1905), J. Benzinger *Hebr. Archaeol.*² (1907) p. 235, P. Thomsen *Palästina und seine Kultur,* Leipzig 1909 p. 54.

[4] Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* T. III Paris 1885 p. 701.

[5] Vgl. A. Mayr *Ztschr. f. Ethnol.* 1908, 538.

Piprāvā in Indien wurde eine Kristallbüchse gefunden, die etwa aus dem Jahre 480 v. Chr. stammt. Der Griff des Deckels dieser Büchse hat nun die Gestalt eines Fisches.[1]

In China weisen die Innenwände der alten Steinsarkophage, die aus der Han-Dynastie stammen und besonders in der Provinz Schantung bloßgelegt sind, eine Fischfigur auf. Zur Zeit dieser Han-Dynastie (um 206 v. Chr. bis 221 n. Chr.) war China noch nicht vom Buddhismus beeinflußt.[2] Gewisse Fische, wie der Fisch Shang, werden in China ängstlich gemieden, da sie Dämonen verkörpern sollen. Nach einer altchinesischen Sage wurde derjenige, der einst einen großen Fisch gefangen hatte, von nächtlichen Traumerscheinungen geängstigt und von Ungemach heimgesucht. Erst als er den Fisch wieder ins Wasser warf, hörte dieses auf.[3] Hier liegen Überreste von der primitiven Vorstellung des Seelenfisches vor.[4]

Gemäß dem Zauberritual vieler primitiver Völker kann man die Seele seines Feindes in einem Fische verkörpern und sie so fangen und vernichten. Der Malaie, der seinen fernweilenden Feind vernichten wollte, stach mit einer Nadel einem Fische die Augen aus, indem er dabei eine Zauber-

---

[1] Vgl. Pischel in *Sitz Ber. Pr. Ak. Wiss.* 1905, S. 526 f. Abbildung bei R. Pischel *Leben und Lehre Buddhas*, Leipzig 1906 p. 45 und Niemojewski *Gott Jesus*, München 1910, p. 239, Fig. 56.

[2] Dieses teilte mir Herr Prof. Adolf Fischer, Direktor der ostasiatischen Abteilung des Kunstmuseums, Cöln, und seine Frau Gemahlin mit, die sich jahrelang in China aufgehalten hatten und solche Steinsarkophage in Augenschein genommen hatten.

[3] Vgl. J. J. M. de Groot *The religious system of China*, Leiden 1907, Vol. V p. 646—647.

[4] Gemäß dem primitiven Seelenglauben verwandelt sich zuweilen die Seele des Verstorbenen in einen Dämon, der dann die Überlebenden in nächtlichen Erscheinungen quält oder Krankheit und anderes Ungemach über sie bringt, vgl. Wundt, *Völkerpsychologie* II. Teil 2 p. 68. Auf den Philippinen herrscht der Aberglaube, daß verstorbene Kinder als Dämonen in Gestalt von Fischen fortleben können (vgl *Journal of American Folk-lore* vol. 19 (1906) p. 200).

formel hersagt.[1] Wenn der Neuseeländer einen Raubvogel (z. B. Habicht) erblickt, der einen Fisch fest gepackt hat und ihn nicht mehr fallen läßt, so sieht er hierin ein gutes Omen, daß er etwas Feindliches besiegen werde.[2] In altgermanischen Gräbern von Schleswig und Mecklenburg sind Amulette gefunden, die einen Vogel darstellen, der in seinen Krallen einen Fisch hat.[3] Auch auf altgriechischen Gemmen, die als Amulette benutzt sind, ist ein gleiches Motiv verwendet. So erblickt man auf einer Gemme einen mit Beinkleidern versehenen Mann, der einen großen Fisch, den er mit der Angel gefangen hat, in die Höhe zieht.[4] Auf einer andern antiken Gemme ist ein Mann dargestellt, der mit seiner Angel einen Fisch gefangen hat und ihn nun in kniender Stellung in sein Gefäß legt.[5] Nur infolge der älteren Vorstellung, daß die menschliche Seele sich in einem Fische verkörpert, konnte diese Idee aufkommen, in dem Fische die Seele seines Feindes zu sehen. So erklärt sich auch, daß bei den Römern einem Fisch der Mund zugenäht wurde, wenn man den Mund des Feindes zum Schweigen bringen wollte (Ov. Fast. II 578). Der Seelenfisch begegnet uns hauptsächlich im Totenkult. Sehr häufig sind gerade die Lämpchen, die man gemäß dem heidnischen Brauch der klassischen Völker dem Toten mitgab, mit Fischbildern verziert. In einem heidnisch-römischen Steinsarkophag zu Calcar am Niederrhein wurden die Asche des Verstorbenen, eine Tonschale und eine Bronzelampe vorgefunden. Die Lampe stellt einen Fisch dar, unter dessen erhobener Schwanzflosse ein kleiner delphinartiger Fisch in

[1] W. W. Skeat *Malay Magic*, London 1900 p. 310.

[2] Polack *Manners and customs of the New Zealanders*, London 1840 Vol. I, 267.

[3] S. Müller *Nord. Altertumskunde* II (1898) p. 94 und 159.

[4] Imhoof-Blumer *Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen* 1889 Taf. XXIII Nr. 14; Perrot u. Chipiez *Histoire de l'art* T. VI (Paris 1894) p. 851 Fig. 432,4.

[5] Imhoof-Blumer *Tier- u. Pflanzenbilder* Taf. XXIII Nr. 15.

bogenförmiger Krümmung so angebracht ist, daß dadurch ein Öhr zum Durchstecken des Fingers beim Tragen gebildet ist (vgl. *Jahrb. d. Ver. v. Altert. i. Rheinl.* Bd 29/30 p. 142—144 u. Taf. II). Eine fischgeformte Totenlampe aus Bronze besitzt auch das Bonner Provinzialmuseum (Nr. U 1317). Auf Totenlampen sieht man zuweilen Delphine abgebildet (Sammlung Niessen, Cöln). Unter den antiken Denkmälern der Cölner Privatsammlungen findet sich eine römische Hängelampe in Fischform (aus Bronze), zugleich zum Hinstellen eingerichtet. Sie soll in Meckenheim bei Bonn in einem Grabe gefunden sein.[1] Eine ebenfalls römische Lampe besitzt die Hamburger Altertümersammlung. In der Mitte dieser Lampe ist ein Fisch. Dem klassischen Stil gemäß ist der umlaufende Rand mit konzentrischen Kreisen und Blättern versehen.[2] Ein heidnisch-römisches Brandgrab, das zu Cöln ausgegraben ist, enthielt eine gehenkelte Lampe, auf deren Zierplatte „zwei einander zugekehrte Delphine" wie beim Funde in Novaesium[3] dargestellt sind.[4] Daß der ursprüngliche Sinn dieses uralten heidnischen Seelenfisches den Römern noch bekannt war, ist kaum anzunehmen. Dieser Brauch hatte sich gleichsam wie ein Fossil erhalten.

Trotzdem die jüdischen und urchristlichen Fischsymbole sich im Laufe der Jahrhunderte aus solchen primitiven Vorstellungen entwickelt hatten, haben die Fischbilder, die in altjüdischen und urchristlichen Sarkophagen gefunden werden, eine

[1] *Bonner Jahrb.* 1877, S. 113.

[2] Vgl. *Bonner Jahrb.* 1878, S. 96. Zwei andere römische Tonlampen in Fischform, die das Wallraf-Richartz Museum, Cöln, besitzt, beschreibt A. Kisa in *Bonn. J.* Bd. 93, 48 Nr. 66 und p. 49, Nr. 73. Kisas Behauptung, „die Fischform sei altchristlichen Lampen eigentümlich mit Beziehung auf die symbolische Bedeutung des Namens *Ἰχθύς*" ist durch meine Untersuchung hinfällig geworden.

[3] Vgl. *Bonner Jahrb.* 1904, S. 364, 5.

[4] Vgl. Poppelreuter und Hagen in *Bonner Jahrb.* 1906, Taf. XXI, 6. Über eine andere Totenlampe mit zwei Delphinen siehe *Bonn. Jahrb.* 61, 104.

vollständig veränderte Bedeutung erlangt. In einem Skelettgrab aus der Zeit des römischen Kaisers Constantius, das zu Cöln aufgedeckt und wohl christlich ist, fand man einen doppelhenkligen Pokal mit aufgelegten Fischen. Dem Glaskörper sind „hohl gebildete Fische vermittels Glases aufgelötet; jeder einzelne ist für sich allein geblasen; die Augen sind aufgesetzt, die Flossen gepreßt und angesetzt."[1] Es handelt sich wohl um ein Erzeugnis der gleichen Fabrik, von welcher ein ähnliches Exemplar 1870 in einer altchristlichen Begräbnisstätte des 4. Jahrhunderts zu Pallien in Trier ausgegraben ist.[2] Ein derartiger Becher mit aufgelegten Fischen ist in den Katakomben von S. Callisto aufgedeckt und ist in der Glassammlung des Vatikans zu sehen.[3] „Ein Becher mit einem aufgelegten Fisch befindet sich im Berliner Antiquarium, ein Bruchstück mit zwei Fischen und der Inschrift Bibe zeses wurde in Ostia gefunden." Die Inschrift dieses Glases erinnert an die bereits oben S. 26—27 beschriebenen jüdischen Weinbecher. „Im römischen Kunsthandel sollen noch andere ähnliche Stücke aufgetaucht sein."[4] Ein weiteres Fragment, das zu Cöln gefunden ist, besitzt die Sammlung vom Rath zu Cöln.

---

[1] Vgl. Poppelreuter und Hagen in *Bonner Jahrb.* 1906, Taf. XXV, 60. Ein Skelettgrab braucht nicht auf christlichen Ursprung hinzuweisen, denn in der Rheinprovinz sind häufig Römerleichen in einfachen Holzsärgen bestattet gefunden, vgl. *Bonner Jahrb.* Bd. 99, 22. Übrigens war seit dem dritten Jhdt des römischen Kaiserreiches die Beerdigung die vorwiegende Begräbnisform der Römer (vgl. S. Reinach *Orpheus*, Leipzig 1910 p. 98). Über ein anderes altchristliches Glas aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, das in Cöln gefunden ist, vgl. Poppelreuter *Ztschr. f. christl. Kunst* 1908, S. 67—76.

[2] Vgl. Hettner *Illustrierter Führer durch d. Provinzialmuseum in Trier* 1903 S. 111. Es ist ein „Becher aus weißem Glas, an welchem hohle Fische angeschweißt sind". Die Altertumssammlung der St. Marcus-Kathedrale zu Venedig besitzt eine antike, wohl aus urchristlicher Zeit herrührende Kristallvase in Fischform, deren ursprüngliche Verwendung unbekannt ist (*Annales Archéol.*, Paris 1861 T. XXI, 341 Nr. 87).

[3] Vgl. F. X. Kraus *Realencycl.* I, S. 617.

[4] Vgl. A. Kisa *Die antiken Gläser*, Bonn 1899, S. 69.

Solche Becher mit den aufgelegten Fischen sind jüdisch-christlichen Ursprungs.

Die Juden der hellenistischen Zeit haben dem Toten häufig nicht nur seinen „Becher des Segens", durch dessen richtigen Gebrauch er sich nach dem Ausspruch des Talmud schon bei Lebzeiten das ewige Leben erwirbt, mit ins Grab gelegt, sondern auch eine Lampe, weshalb man zuweilen in jüdischen Katakomben Lampen und Becher findet. Dieses hat sich aus einem uralten Brauch entwickelt, der bei allen antiken Völkern vorherrschte. „Als Regel von der altkananitischen bis zur spät-israelitischen Zeit haben die Funde gezeigt, daß man den Toten Tongefäße mit ins Grab gab: Lampen, Schalen, Krüge, Amphoren".[1] Der Talmud ist daher bestrebt, diese uralte Sitte, dem Toten Gefäße beizulegen, einzuschränken. In Sanhedrin 48a und Semāḫōt P. 9 heißt es, daß man die Leidtragenden möglichst davon zurückhalten soll, dieses zu tun. Die Mišnā Berākōt 8, 6 (Talmud Berākōt 53a) erwähnt, daß man zu Ehren des Toten Lampen anzündete und zur Beseitigung des Leichengeruchs wohlriechende Gewürze neben den Toten legte. Der Becher sollte wohl dem Toten gleichsam als „Becher der Tröstung" dienen, den man einer altjüdischen Sitte entsprechend einem Trauernden darreichte (vgl. Pesiqtā Rabbāti ed. Friedmann, Wien 1880, Bl. 138b). Der jüdische „Becher des Segens" ist zuweilen auch mit Fischbildern verziert gewesen, da man ja in den Fischen die Speise der Seligen im Jenseits sah. Die Urchristen, die auch den „Becher des Segens" (*ποτήριον τῆς εὐλογίας*)[2] von den Juden übernommen hatten, gaben ihn dem Toten ebenfalls ins Grab. Selbst ihre Seelenlampen ließen sie

---

[1] J. Benzinger *Hebr. Archäologie* 2. Aufl. Tübingen 1907, S. 128.

[2] Vgl. 1. Kor. 10, 17. Siehe oben p. 25f. Ein weiterer Beleg aus dem N. T., daß die Urchristen den Sabbat- und Festtag-*Qidduš* noch ausübten, ist Apostelgesch. 20, 7: *Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον*; vgl. ferner Luc. 22, 19. 20; Matth. 26, 26. 27; Marc. 14, 22. 23.

mit Fischfiguren versehen. So sind im Schnütgen-Museum zu Cöln zwei altchristliche Tonlämpchen, die mit einer Fischfigur verziert sind und aus dem 4. Jahrhundert stammen. Eins ist in Rom, das andere in Nordafrika gefunden. Eine bei Brühl gefundene fischgeformte Lampe aus Ton, auf deren Bauch ein Kreuz ist, aus dem 4. Jahrhundert stammend, ist im Bonner Provinzialmuseum (Nr. 15911). Die jüdisch-populäre Anschauung von dem gewaltigen, reinen Fisch, dem Leviatan, der beim Anbruch der messianischen Zeit der einzige Fisch sein wird (vgl. oben p. 40 Anmerk.), ist also auch ins Urchristentum übergegangen. Daher übersetzt Theodotion (um 160 n. Chr.) Psalm 74,14 der jüdischen Auslegung gemäß: „Du gibst ihn (den Leviatan) zur Speise dem messianischen Volke (*λαῷ τῷ ἐσχάτῳ*).

11 Fische als Symbol der Fruchtbarkeit

Da sich Fische schnell vermehren, so versinnbildlichen sie bei den verschiedensten Völkern Fruchtbarkeit, Überfluß und Kindersegen. So segnet Jakob seine beiden Enkel, die Söhne Josefs, mit den Worten: „Sie mögen wie Fische zahlreich sein in der Mitte des Landes.“[1] Auf Grund dieser Anschauung lehrte Rabbi Bar Kappārā im Talmud[2]: „Man möge eine Frau am fünften Tage in der Woche ehelichen, da Gott an diesem Tage bei der Weltschöpfung die Fische mit den Worten segnete: Seid fruchtbar und mehret euch.“ Auf diesem Fischsymbol beruht auch folgender alter Hochzeitsbrauch der Juden Großpolens, der aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts belegt ist: die Juden Großpolens pflegen unmittelbar nach beendigter Hochzeitszeremonie ein Fischessen zu geben, welches den speziellen Namen Seʿūdat dāgim „Fischmahlzeit“ führt.[3] Schon aus dem Talmud Semāḥōt (Péreq 8 und 14) ist ersichtlich, daß beim Hochzeitsmahl der Fisch eine Hauptspeise bildete.

---

[1] 1. Mos. 48, 16. [2] *Ketūbōt* 5a; *Jalqūṭ* zu 1. Mos. 1, Abschn. 16.

[3] S. Moses Isserles in seinem Kommentar zum *Šulḥan ʿAruk: Jōre dēʿā*, Abschn. 391; Abraham Danzig *Ḥokmat ādām*, Abschn. 161, 2.

Ein altindisches Ritualbuch[1] erwähnt eine ähnliche Hochzeitssitte. Das neuvermählte Brautpaar steigt bis zum Knie ins Wasser und fängt mit einem neuen Gewande, dessen Saum nach Osten gerichtet ist, Fische, wobei es einen Brahmanenschüler fragt: „Was siehst du?“ Der Gefragte antwortet dann: „Söhne und Vieh“. Hier versinnbildlichen offenbar die Fische den Kindersegen und die zahlreiche Vermehrung des Viehes.

Zur Brautaussteuer der Chinesen gehört ein Glasbehälter mit Goldfischen, denn die Fische bedeuten in China Überfluß. Mit der größten Vorsicht werden diese Fische in das neue Heim getragen, damit sie durch das Schütteln nicht leiden, denn stirbt ein Fisch, so gilt dieses für ein böses Omen.[2] Bei den Mandschu werden dem Brautpaare Fische als Speise gereicht mit dem Wunsche: „In Hülle und Fülle möge euch Glück sein.“[3] Auf den Hervey Inseln (Ozeanien) wird bei einer Hochzeit ein roher Fisch zum Bräutigam herangebracht; dann wird der Fisch auf einem menschlichen Körper in würfelförmige Stücke zerlegt und vom Bräutigam vollständig roh gegessen.[4]

„In seiner Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeiten in Fez erzählt Leo der Afrikaner (Africae descriptio, Leyden 1632, S. 326), daß der Ehemann gewöhnlich am siebenten Tag nach der Hochzeit eine große Menge Fische kauft und sie durch seine Mutter oder irgendeine andere Frau auf die Füße seiner Gattin werfen läßt.“[5] Dieses soll den Wunsch ausdrücken, daß ebenso, wie die Fische sich schnell und stark vermehren, auch das neuvermählte Ehepaar viele Kinder erhalten möge.

Die Symbolik des Fisches in geschlechtlichen Dingen ist sogar dem klassischen Altertum bekannt. Sie ist auch in

[1] *Baudhāyana Gṛhyasūtra* 1, 13.

[2] W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde* (Berlin, Museum für Volkskunde 1901) p. 36.

[3] W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde* p. 2[illegible]. Über den Fisch als Symbol des Überflusses in China vgl. Grube, ebenda p. 139—141; 147.

[4] W. W. Gill *Life in the Southern Isles*, London 1876 p. 60.

[5] Zachariae in *Wiener Z. K. M.* 18, 306.

pompejanischen Gemälden z. B. in der Casa del Centenario zur Darstellung gebracht.[1]

Fische, besonders die sich schnell vermehrenden Heringe, waren der germanischen Göttin Berchta (Percht), der Beschützerin des Ackerbaus, heilig und wurden ihr an ihren Festen geopfert. Sie hat den Bauern „auf ewige Zeiten ein Gericht Fische und Habergrütze verordnet, sie zürnt, wenn es einmal unterbleibt", indem sie demjenigen, der andere Speisen an ihrem Festtage zu sich genommen hat, den Leib aufschneidet (J. Grimm, Deutsche Mythol.[4] I, 226; III, 29). Bei den nordischen Völkern war der Fisch der Freyja, der Göttin der Fruchtbarkeit und der Liebe, geweiht. Ihr haben die Skandinavier am sechsten Tage der Woche Fische geopfert (R. M. Lawrence *Magic of the horse-shoe*, Boston 1899 p. 259).

Die keltisch-germanischen Muttergottheiten scheinen in ihrer Eigenschaft als Spenderinnen der Fruchtbarkeit durch Fische versinnbildlicht zu sein. Viele Funde aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. haben klargelegt, daß im Jülicher Land, in der Eifelgegend und am Rhein zwischen Cöln und Bonn diese keltisch-germanischen Muttergottheiten (Matres bzw. Matronae)

[1] Vgl. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 109. Nach einem lettischen Märchen bewirkt der Genuß von Fischen bei weiblichen Wesen Schwangerschaft (vgl. V. v. Andrejanoff *Lettische Märchen* 21 f.). „Die Fischmahlzeit bei der Hochzeit ist auch für die Griechen durch die Fragmente Epicharms und einschlägige Vasenbilder (Lenormant-Witte *Élite mon. ceram.* III, pl. XIV cf. S. 45) und durch ein Fragment aus dem Ps. Hesiodeischen *Κήυκος γάμος* bezeugt" (Briefl. Mitteilung von Rob. Eisler). Eine hocharchaische böotische Vase weist das Bild einer Göttin mit einem Fische im Mutterleibe auf (Rob. Eisler, Philologus Bd. 68, 203). Eine ähnliche Darstellung findet sich auf einem syrischen Achatsiegel, siehe Abbildung im Corp. I. Sem. P. II. Tom. 1 Paris 1889 Tab. VI, 78 u. Textband S. 83 Nr. 78. Der Fisch ist gleichsam das Symbol der weiblichen, gebärenden Naturkraft, wenn sich nach Ovid *Metamorph.* III, 331 und IV, 44 f. Aphrodite und die große syrische Göttin in einen Fisch verwandeln. Mehrere Fische waren der Aphrodite geweiht (Athen. VII, 126, 136). Auch der Geburtsgöttin Hekate waren gewisse Fische heilig, die man ihr als Opferspeise vorsetzte (*Ἑκάτης βρώματα*, vgl. Athen. VII, 92; 126; VIII, 57).

verehrt wurden[1], die in den Inschriften verschiedene echt germanische Beinamen haben. In Bonn ist ein ziemlich gut erhaltener Votivaltar der göttlichen Mütter Aufaniae aufgefunden

---

[1] Deae matres wurden auch in Sizilien verehrt, vgl. Diodoros *Bibliotheca histor.* IV c. 80. Zum Matronenkult vgl. M. Siebourg *Westdeutsche Ztschr.* 1888 p. 99 ff.; Ihm, *Bonn. Jahrb.* Bd 83, 1—200. Über die germanischen Muttergöttinnen vgl. besonders F. Kauffmann *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* 1892 p. 24 f. Auch die Etymologie ihrer Namen deutet vielfach darauf hin, daß sie Schutzgottheiten der ländlichen Fluren und Spenderinnen der Fruchtbarkeit seien. So bedeutet Aufania 'die Überfluß Habende': got. ufjō 'Überfluß' (vgl. Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 35, 317 f.). Daß die Matrona Atufrafineha nicht keltisch sein kann, geht aus dem Laute f hervor, der dem Urkeltischen mangelt. Das Wort geht auf altgerm. *Atu-frāfineia 'Saaten fördernd' zurück. Zu atu- vgl. got. at-isks 'Saat', ahd. azzisk 'Saatfeld', as. āt 'Speise', ags. æt. Altgerm. *frāfineia: altgerm. fra-afjan, ags. æfjan 'wirken, tun', vgl. ahd. afalon 'rührig sein', aisl. afla 'rührig sein', lit. apstus 'reichlich'. Von demselben Verb ist auch die german. Matrona Aflia abgeleitet (vgl. Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 35, 316). Das Suffix -neha neben -hena kommt in den germanischen Matronennamen häufig vor (vgl. Ihm *B. J.* 83, 31—32). Schon F. Kauffmann hat *Ztschr. d. V. f. Volkskunde* 2, 38 dargelegt, daß in diesen Suffixen „das h-Zeichen epigraphisch als Trennungszeichen der Vokale ohne selbständigen Lautwert verwendet ist", so daß eigentlich die german. Endung -neia, -iena vorliegt. So sind auch verständlich Schreibungen wie Vallabneihiabus (*B. J.* 93, 251—252) neben Vallabneiabus (*B. J.* 93, 252), ferner Fahineihae (*B. J.* 102, 180 f.) neben Fachinehae (*B. J.* 96 97 p. 157 f.: got. faheþs 'Freude', faginōn 'sich freuen' vgl. zur Etymol. auch *B. J.* 103, 108). Andere Matronennamen sind Udravarinehae (pl.), *B. J.* 105, 86 f., *Westdeutsche Z. Korr. Bl.* Bd 14 (1895) Nr. 1. Die Bedeutung ist „Euter schützend": ags. ūder, ahd. ūtar 'Euter', ferner got. warjan, ahd. werjan 'schützen', ags. warian 'wahren'. Daneben ist die Form Udrovarinehae belegt (*Westdeutsche Z. Korr. Bl.* Bd 25, 102). Die Matrona Garmangaba soll nach v. Grienberger *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 38, 189 f. *grata donatrix* bedeuten, indem er Garman mit deutsch gern, gr. χάρις zusammenstellt. Allein Garman wird eher zu isl. gorm 'Schlamm, Dünger', ags. gor 'Mist, Dünger', ahd. gor 'Mist, Dünger' gehören, so daß diese Göttin die 'Düngergeberin' heißt. Auch die altindische Glücksgöttin Śrī, die vom Landmann angefleht wird, heißt Karīṣinī 'die Düngerreiche' (vgl. Scheftelowitz *Apokryphen des Rgveda* 1906 p. 73 Vers 9). Matrona Gavadia (*B. J.* 83, 33) bedeutet 'schön gekleidet': ahd. gawātjan, giwātan 'kleiden, bekleiden', ags. wǽt 'Gewand, Kleid'. Dasselbe bedeutet auch die Matrona Gavasia (*Westdeutsche Z. Korr. Bl.* Bd 25,

worden. „Die über dem Sims angebrachte Bekrönung der Ara läuft an ihren beiden äußeren Enden in Schneckenrollen aus, welche an der Vorderseite mit Rosetten geschmückt sind. In der Mitte erhebt sich von vorn und hinten eine Giebelspitze, deren Verzierung höchst einfach gehalten ist. Ganz in der Mitte ruht auf der Bedachung eine oblonge, wahrscheinlich einen Opfertisch bezeichnende Platte, auf der ein Fisch mit weitgeöffnetem Munde liegt." Da nun diese Muttergöttinnen auf den bisher bekannten Votivdenkmälern als Spenderinnen der Fruchtbarkeit und als weibliche Schutzgottheiten der ländlichen Fluren bezeichnet werden, so ist es sehr wahrscheinlich, daß der Fisch die Fruchtbarkeit symbolisieren soll.[1]

Im ehemaligen Ceylon glaubt der Bauer, dessen Acker es an genügender Bewässerung mangelt, durch das Bild eines in einer Zisterne ruhenden Fisches eine gute Ernte zu erzielen (H. Parker *Ancient Ceylon*, London 1909 p. 514).

---

101): got. gawasjan, ahd. gawerian 'bekleiden'. Matronae Berhuia-henae (*Westdeutsche Z. Korr. Bl.* Bd. 25, 161): altgerm. *berhuiā- 'glänzend', was ebenso gebildet ist wie der germanische Matronenname Vatuia (got. watō, an. vatu 'Wasser', vgl. Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 35, 317). *berhuiā got. baírhts 'hell, strahlend', mhd. brehen 'plötzlich und stark leuchten' ai. bhrāś 'glänzen'. Das Suffix -hena steht, wie bereits oben ausgeführt ist, für germ. *jenā. Zu dieser von den Römern gebrauchten Schreibweise vgl. auch die bei Tacitus *Ann.* 4, 73 erwähnte germ. Göttin Baduhenna (badu 'Kampf'). Über die Etymologie anderer Matronennamen vgl. F. Kauffmann *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* 2, 24–46, Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 31, 354 f.; 35, 315 ff. und 374 f.; v. Grienberger daselbst 35, 388 f.; 36, 314 f.). Über die *Aufaniae* vgl. Lehner *B. J.* 119. 300 ff.

[1] Vgl. J. Klein *Bonner Jahrb.* 1879, Bd 67, 66 f; Ihm *B. J.* 83, 136. Auf einem anderen Matronendenkmal, das im Mannheimer Museum aufbewahrt ist, ist ein Sessel, auf dem die Matronen sitzen, mit Delphinen geschmückt. Durch die Delphine sollen wohl diese Göttinnen als Beschützerinnen charakterisiert werden; vgl. F. Haug *Archaeol. Ztg* XXXIV, 1876, S. 61. Delphine sieht man zuweilen auch auf den Seiten von Matronensteinen (vgl. M. Ihm *Bonn. Jahrb.* 83, 50). Die germanische Göttin Nehalennia ist mit einem Delphin dargestellt, Corp. Inscr. Rhen. 28. Zur Etymol. von Nehalennia vgl. Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 35, 324 ff.; Datter *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 31, 208.

Auf einer zu Tiryns gefundenen Scherbe (frühestens aus dem 8. Jhdt. vor Chr.) ist ein Fisch zwischen den Beinen eines Pferdes in der Richtung nach der Schamgegend gemalt. Da auf diesem Bilde auch das Hakenkreuz (Svastika), das Symbol einer alten Gottheit, sichtbar ist, so wollte man wohl durch ein derartiges Bild die Fruchtbarkeit der Herde erwirken.[1]

Bereits auf Zeichnungen der prähistorischen Renntierzeit scheinen Fische als Symbol der Fruchtbarkeit abgebildet zu sein. So z. B. auf einem Geweihfragment aus der Grotte von Lortet, wo sechs vorzüglich gezeichnete Fische zwischen den Beinen von drei Renntieren gezeichnet sind, welche wahrscheinlich deutlich auf den symbolischen Sinn der Fruchtbarkeit der Herde hinweisen sollen.[2] Solche Fischbilder werden wohl als ein magisches

[1] Vgl. C. Schuchhardt *Schliemanns Ausgrabungen*, Leipzig 1891 p. 163. Das Hakenkreuz ist auch in Troja und Mykenä aufgedeckt, vgl. C. Schuchhardt a. a. O. p. 89 u. 275; K. v. d. Steinen *Prähistorische Zeichen und Ornamente* in *Festgruß an Bastian* 1896 p. 250 ff.; S. Reinach *Revue Arch.* Ser. 3 T. XL (1902) p. 373—386. Es ist nicht nur in Indien, sondern auch im alten Gallien ein religiöses Zeichen (vgl J. L. Courcelle-Seneuil *Les dieux gaulois d'après les monuments figurés*, Paris 1910 p. 70 f. Fig. 23; p. 86 Fig. 31—32; p. 118 Fig. 57). Über das Hakenkreuz als Grundzeichen des westsemitischen Alphabets vgl. W. Schultz in Memnon Bd III, 2. Hakenkreuze existieren auch bei den amerikanischen Ureinwohnern, vgl. A. K. Hein *Kreuze, Hakenkreuze in Amerika*, Wien 1891; *Revue d'Ethnol.* T. IV, Paris 1885 p. 14 ff. Ferner ist das Svastika als heilbringendes Zeichen aufgedeckt in den prähistorischen Funden Böotiens (*Revue Arch.* 4. Ser. T. XIV 1909 p. 103), der iberischen Halbinsel (*Revue Arch.* 4. Ser. T. XIII 1909 p 30 und 32; T. XIV p. 120 f.), Ungarns (S. v. Torma *Ethnograph. Analogien*, Jena 1894 p. 37). Das Hakenkreuz kommt auch bei den Germanen der jüngeren Eisenzeit vor. „In den meisten Fällen muß das Hakenkreuz nach der Art, wie es angebracht ist, als ein heiliges glückbringendes und schützendes Zeichen aufgefaßt werden" (S. Müller *Nord. Altertumskunde* II, 196). Ein heidnischer, in der Altmark gefundener Speer war mit dem Hakenkreuz versehen (L. Lindenschmit *Handbuch d. deutschen Altertumskunde*, Braunschweig 1889 p. 167. Fig. 58). Über das Svastika vgl. auch M. Hoernes *Urgeschichte der bildenden Kunst* 1898 p 337—341.

[2] Vgl. M. Hoernes *Urgesch. d. bildenden Kunst*, Wien 1898, S. 15. Hier könnten die Fischfiguren auch ein glückverleihendes Symbol sein. In der prähistorischen Zeit hat man auch Fetische in Fischform verehrt.

Mittel für schnelle Vermehrung der Herde gegolten haben. Also bei den verschiedensten Völkern können ähnliche Sitten und Anschauungen ganz unabhängig voneinander entstehen. „Es gibt Fälle, wo eine verführerische Ähnlichkeit . . . den Gedanken an Abhängigkeit nahelegt, während es doch ganz natürlich ist, daß unter ähnlichen Voraussetzungen der religiösen Vorstellungswelt und unter ähnlichen Bedingungen des Zeitbewußtseins verwandte Gedankengänge erzeugt werden."[1]

12. Jüngere Vergleiche mit Fischen im Judentum

a) Der Vergleich bei Habakūk 1, 14: „Und du machst den Menschen gleich den Fischen des Meeres" bedeutet nach Rabbi Šemūēl[2], der im Anfang des 3. Jahrhunderts lebte,

So hat ein in Archangelsk (Rußland) gefundener Flintstein die Gestalt eines Fisches (vgl. Jean Capart *Primitive Art in Egypt*, London 1905 p. 154). Aus der prähistorischen Zeit sind uns auch sonst noch Fischdarstellungen erhalten. *Diverses œuvres d'art de l'époque magdalénienne représentent des poissons gravés ou en faible relief, parfois admirablement reproduits. Parmi ces représentations, nous pouvons citer de la localité typique de la Madeleine: un poisson de la famille de cyprins, probablement une carpe, gravé sur un fragment de pointe de sagaie en corne de renne (British Museum), et un poisson ouvert ou décharné laissant voir la colonne vertébrale et les arêtes, gravé sur plaque de schiste (Muséum de Paris). Laugarie-Basse a donné plusieurs figures de poissons, entre autres un brochet sur corne de renne et une truite (collection Massénat), un poisson qui semble être un squalius, gravé sur une mâchoire de renne (Muséum de Paris). Sur une des canines d'ours retirées de la grotte Duruthy (Landes), on voit un poisson qui paraît bien être un brochet (Musée du Mans). Enfin sur le remarquable bâton de commandement de la grotte de Montgaudier (Charente), nous trouvons d'un côté une truite, ou saumon, parfaitement caractérisée non seulement par sa forme générale, mais encore par les points dont elle est tachetée à la partie supérieure de son corps, et du côté opposé deux anguilles ayant les faces ventrale et dorsale bordées de nageoires continues.* Gabriel und Adrien de Mortillet *Le Préhistorique, origine et antiquité de l'homme*, Paris 1900 p. 425. Auf einem Granitblock zu Smolensk (Rußland) ist ein aus prähistorischer Zeit stammendes Bild eines Fisches dargestellt, *Verhandl d. Berl. Ges. f. Anthrop.* 1877 p. 16.

[1] H. Holtzmann *Arch. f. Religionsw.* XII, 386 f.

[2] Talmud *'Abōdā zārā* 3b u. 4a.

folgendes: „Wie bei den Fischen im Meere der größere den kleineren verschlingt, so ist es auch bei den Menschen; wenn nicht die Furcht vor der Regierung wäre, so würde der Größere den Kleineren verschlingen.“ Einen ähnlichen Gedanken spricht auch der Kirchenvater Cyrill von Alexandrien aus. Der Satz Hosea 4, 3: „Selbst die Fische des Meeres vergehen“ bezieht sich nach Cyrill[1] auf die Menschen, die sich nach Art der Fische gegenseitig zu verschlingen trachten.

b) In einem unter kabbalistischem Einflusse entstandenen, mittelalterlichen hebräischen Werke über altjüdische Gebräuche heißt es[2]: „Man pflegt am Neujahrsfeste Fische zu essen; dieses soll andeuten, daß sich unsere guten Handlungen mehren mögen, wie die Fische, welche fruchtbar und zahlreich sind; ferner weil die Fische keine Augenlider haben und ihre Augen stets offen sind, um so die offenen Augen des Himmels, d. i. die große Barmherzigkeit Gottes zu erwecken, denn siehe nicht schläft, noch schlummert der Hüter Israels (Ps. 121, 4). Aus demselben Grunde pflegt man am Neujahrstage auch an einen Fluß zu gehen, worin sich Fische befinden, um die offenen

[1] Cyrillus *in Oseam* 4, 3 *(In XII Prophetas)* Ingolstadii 1607, S. 126: „Eos qui imbecilliores velut deglutiunt: mutua enim devoratione pisces imprimis gaudent“. Die ältesten Kirchenväter haben bekanntlich häufig jüdische Quellenschriften eingehend studiert und daraus Gedanken entnommen, so auch Tertullianus, der um 200 n. Chr. lebte. Letzterer wendet sich (*Libellus de spectaculis* rec. Klussmann, Rudolstadt 1876) in der *Peroratio* cap. 30 an diejenigen, welche an heidnischen Schauspielen Gefallen hatten, und sagt, daß dagegen den Frommen ein überwältigendes Schauspiel am Tage des letzten Gerichtes dargeboten würde. Ähnlich heißt es auch in *Midraš Rabbā* zu 3. Mos. 13, 3. Eine andere von Tertullian dem Judentum entlehnte Vorstellung ist bereits in Abschnitt 1 behandelt.

[2] Michel Epstein *Sēfer qiṣṣūr šenē lūḥōt hab-berit,* Fürth 5492 [1732] Bl. 73a. Ähnlich in dem aus dem 16. Jahrhundert stammenden, ebenfalls kabbalistischen Werke *Ḥemdat haj-jāmim,* Abschn. *Sēder miqerāōt belēl Rōš haššānāh*; ferner *Maḥzōr šel Rōš haššānah,* Amsterdam 5541 Bl. 85b Komm. In Thüringen ist es Sitte, am Neujahrstage Fische, besonders Karpfen, zu essen (Mitteilung des Herrn Museumsdirektors Dr. W. Foy).

Augen des Himmels zu erwecken, ferner weil wir mit lebenden Fischen zu vergleichen sind, welche plötzlich in ein Netz gefangen werden.[1] Daher beeile man sich Buße zu tun." Auch Isaak Lurja (16. Jahrhundert) sagt: Man soll Fische am Sabbat genießen, weil sie keine Augenlider haben und dadurch die göttliche Vorsehung veranschaulichen.[2]

Diese kabbalistische Auffassung, daß das offene Auge des Fisches uns mahnen solle, Buße zu tun, erinnert an einen ähnlichen buddhistischen Brauch in China. In den Vorhallen der dortigen buddhistischen Tempel und Klöster hängt ein langer, hölzerner Fisch in gewöhnlicher Größe. Nun wird in einem chinesisch-buddhistischen Werke auf die Frage, warum in den Buddhaklöstern ein hölzerner Fisch aufgehängt wäre, folgende Antwort gegeben: „Der Fisch schließt niemals, weder bei Tage noch bei Nacht, die Augen. So werden auch diejenigen, die ihren Lebenswandel zu erneuern wünschen, bei Tage und bei Nacht ihres Lagers vergessen, bis sie den Pfad der Vollkommenheit erreichen."[3] Sowohl in dem jüdisch-

[1] Vgl. *Kōhelet* 9, 12. Ähnlich *Talmud Sanhedrin* 81b: „Ebenso wie die Fische, welche durch die Angel plötzlich gefangen werden, kennt der Mensch nicht seine Stunde [des Todes]." Auch bei Homer werden die von unerwarteten Feinden plötzlich getöteten Menschen mit Fischen verglichen, die unvermutet durch die Harpune, Angel oder das Netz ihren Tod finden (Od. X, 124; XII, 251 ff.; XXII, 384 ff.; Il. XVI, 406 ff.).

[2] Lurjas *Tikkūnim*, cap. über Sabbāt, vgl. H. Graetz *Gesch. d. Jud.*[3] Bd 9 S. 421. Lurjas Ausdruck „göttliche Vorsehung" bedeutet dasselbe wie die Phrase „das offene Auge des Himmels" im obigen Zitat, denn „das offene Auge Gottes ruht vermittels der Vorsehung über Israel" heißt es bei Michel Epstein *Sēfer qisūr šenē lūhōt hab-berit* Bl. 73a. Dieses geht auf Jerem. 32, 19 zurück: „Dessen Augen offen sind über alle Wege der Menschen, jedem nach seinem Wandel nach der Frucht seiner Handlungen zu lohnen." Vgl. auch Hiob 14, 3.

[3] Vgl. O. Franke bei Pischel *Sitz. B. Pr. Ak. Wiss.* 1905, S. 528. Im Reichsmuseum zu Leiden ist ein aus Japan stammender hölzerner Fisch, der angeblich beim buddhistischen Gebet verwendet wird, worauf mich Herr Dr. W. Foy aufmerksam macht. Auch in Korea hängen in buddhistischen Klöstern hölzerne Fische (*The National Geographical Magazine* 1908 Vol. XIX p. 501).

kabbalistischen als auch in dem chinesischen Werke sind für alte Bräuche, deren ursprünglicher Sinn in Vergessenheit geraten ist, neue Erklärungen gegeben. Daß die gleichen Illusionen sich bei den verschiedensten, weit voneinander lebenden Rassen wiederholen können, liegt in der Gleichartigkeit des psychologischen Vorganges aller Menschen begründet.

Nachträge und Berichtigungen

S. 4f. Herr J. J. Kahan, em. Lehrer am Institutum Delitzschianum, macht mich freundlichst aufmerksam, daß in Talmud Qiddušin 25a Gelehrte verschiedener Beanlagung mit heißen und kalten Fischen verglichen werden. Allein diese Deutung ist zweifelhaft. Die Rabbinen sagen in Qiddušin 25a zu Rabbi Hamenuna, als er keinen großen Scharfsinn an den Tag legte: „Du solltest nicht Hamenūnā heißen, sondern Qarnūnā". Ein Kommentator (Tōsafist) des 12. Jhdts meint nun, Hamenūnā stehe hier für ham-nūnā ('warmer Fisch'), während Qarnunā in qar-nūnā ('kalter Fisch') zu zerlegen sei. Allein der im 11. Jhdt lebende ältere Kommentator Raši kennt diese Auslegung nicht.

Zu S. 9. Im *Lalitavistara* (ed. Lefmann S. 92,18) sagt Buddha von sich: „Der Vernichter von Alter und Tod, der beste der Ärzte werde ich sein, das höchste Wesen".

Zu S. 10 Z. 12ff. Bereits im Midraš Jōnā wird das Grab mit dem Fisch, der den Jona verschlungen hatte, verglichen: „Der Bauch des Fisches ist die Unterwelt, weil es heißt (Jona 2, 3): 'Aus dem Bauche der Unterwelt habe ich gefleht'. Jona befand sich im Bauche des Fisches, der von der hl. Schrift als Bauch der Unterwelt bezeichnet wird, drei Tage und drei Nächte. Das sind die drei Tage, die die Seele im Grabe zubringt . . . Nach Verlauf von drei Tagen richtet Gott die Seele . . . Ebenso wie auf Gottes Geheiß der Fisch den Jona ans Land spie, so werden in der messianischen Zeit, wenn die im Staube Ruhenden erwachen, alle Gräber die Toten, die in ihnen sind, ausspeien" (vgl. Jellinek *Bēt Ham-midrasch* I p. 104f.).

S. 15 Z. 25 statt 'Identifizierung' lies 'Verbindung'.

S. 20 Z. 17ff. Das Schwanzstück des Thunfisches galt im Altertum als ein Leckerbissen (vgl. L. Lewysohn *Zoologie des Talmuds*, Frankfurt a. M. 1858 p. 254).

S. 22. Anmerk. 3: lies תנצבה.

S. 23. Anmerk. 2. Die Anschauung, daß bei der Wiederauferstehung die Posaune ertönen wird, findet sich auch im N. T., vgl. Matth. 24, 31; 1. Kor. 15, 52; 1. Thess. 4, 16. Auch in der german. Mythologie ertönt vor Beginn des Weltuntergangs Heimdalls Horn (vgl. A. Olrik, Altnord. Geistesleben 1909 p. 267f.; 462).

S. 27 Z. 4—5 lies: חמרא וחיי לפום רבנן.

Zu S. 35 letzte Zeile vgl. auch Talm. Berākōt 18a: „Die Frommen werden nach ihrem Tode die Lebenden genannt".

Zu S. 39f. Der S. 39f. geschilderte Kampf des Behemōt mit dem Fischungeheuer Leviatan hat nichts zu tun mit dem im babylonischen Gilgamesch-Epos erwähnten Zweikampf des Marduk mit dem Drachen Tiamat. Drachenkämpfe, die an die babylonische Darstellung erinnern, finden sich in den Mythologien der verschiedensten Völker; s. E. Siecke, Drachenkämpfe, Myth. Bibl. I 1. So kämpft der altindische Gott Indra mit dem Wasserdrachen Vṛtra (z. B. Ṛgveda I 33, 13; 51, 4; 52, 8; 61, 10; 63, 4; 80, 2—13; II 11, 8, 18) und im altenglischen Epos Beowulf mit dem Wasserungeheuer Grendel. In der altgermanischen Mythologie kämpft Siegfried mit dem Drachen, ferner Dietrich von Bern mit dem Meerriesen Ecke (vgl. K. Müllenhoff in Haupts Ztschr. f. D. Alt. Bd. VII 423ff.). In der nordischen Mythologie bekämpft der Gott Freyr den Meerriesen Beli. Man vergleiche ferner Thors Kämpfe mit der Midgardschlange. Sowohl Beowulf als auch Thor sterben, nachdem sie den Drachen besiegt haben, an den Wunden, die ihnen der besiegte Drache geschlagen hat (vgl. K. Simrock, Hdbch. d. Deutsch. Myth. 5. Aufl. p. 192f.). Diesen Zug haben sie zufällig mit dem messianischen Kampf des Behemōt und Leviatan gemeinsam. Auch in der deutschen Sage besiegt Winkelried den Lindwurm, stirbt aber selbst, vom Drachenblut vergiftet (Gebrüder Grimm, Deutsche Sagen Nr. 217). Im Griechischen besiegt Herakles die lernäische Hydra. Über weitere Drachenbesieger vgl. E. Sidney Hartland, Legend of Perseus Vol. III.

S. 41. Auch nach dem ägyptischen Glauben bestimmten die Gestirne das Schicksal der Menschen. Vermittels der Astrologie konnte man das Geschick vorausbestimmen. „Hierauf beruht der Gedanke, Horoskope aufzustellen. Öfters wird derartiger Berechnungen in Ägypten gedacht und späte Papyri enthalten Sphären, d. h. Tabellen, mittels deren man die Schicksale der Menschen aus gegebenen Größen, dem Geburtstage und Ähnlichem berechnen konnte" (A. Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, Münster 1890 S. 140f.).

Zu S. 43. Nach Jātaka I, 51, 3f. war in dem Momente, als Buddha in den Mutterleib eintrat, ein unermeßlicher Glanz in der Welt sichtbar (vgl. auch *Lalitavistara* ed. Lefmann 51, 7). Bei der Geburt Buddhas „erglänzte die Sonne in ungewöhnlicher Weise, mit lieber Flamme leuchtete unbewegt das Feuer" (Aśvaghoṣa, *Buddhacarita* I, 41). — Mit der Geburt Abrahams ging gemäß einem *Midraš* ein gewaltiger Stern auf, der vier andere Sterne am Himmel verschlang. Die Sterndeuter brachten diesen gewaltigen Stern mit Abraham in Verbindung (*Sammlung kleiner*

Midraschim von Ch. M. Horowitz, Berlin 1881 T. 1 S. 43 f.). Antike und christliche Analogien gibt A. Dieterich (in seinen demnächst erscheinenden Kleinen Schriften S. 277).

S. 46. Die 12 Tierkreisbilder werden in Verbindung mit den 12 Monaten auch in Pirqē Rabbi Eli'ezer cap. 6 aufgezählt.

S. 47. Gemäß einem späten *Midraš* erscheint der Messias im zwölften Monat, nämlich am 20. Adar (*Apokal. des Elias* in Jellinek, *Bēt Hammidrasch* III, 66).

S. 49. Nach Professor F. Peiser ist das Wort ירון in der Psalmstelle 72, 17, auf welcher die talmudische Auslegung beruht, verderbt.

S. 50. Im *Jalquṭ hameqiri* I (zu den *Psalmen*) ed. Buber, Berditschew 1899 Abschn. 86 werden 7 Namen für Messias aufgezählt, worunter ebenfalls *Jinōn* erwähnt wird.

S. 323 Anm. Der Badaga in den Nilgiribergen (Ostindien) glaubt an eine „Fadenbrücke", die ins Jenseits führt (R. Andree *Ethnographische Parallelen* N. F. 27). Auch die Ureinwohner Amerikas nahmen einen breiten Totenstrom an, der die diesseitige Welt vom Jenseits trennte. Nach der Anschauung der nordamerikanischen Indianer wurde er durch einen langen Balken überbrückt, über den jede Seele schreiten muß. Während die Seelen der Tapferen und Guten ungehindert hinübergelangen, fallen die Seelen der Feiglinge und Schlechten in den Strom hinab (Peter Jones *History of the Ojebway Indians*, London 1861 p. 102 f.). Nach dem Glauben der südamerikanischen Indianer erreicht man entweder mittels einer Brücke oder eines Bootes oder eines Flosses aus Spinngeweben die Unterwelt. An der Grenze des Jenseits stellt sich der Seele des Araukaners (Südamerika) ein böses altes Weib feindselig entgegen, um ihr, wenn sie unterliegt, ein Auge auszustechen (Th. Koch *Animismus der südamerikanischen Indianer*, Leiden 1900 p. 129).

S. 330. Heringe und Haberbrot ist die herkömmlichste Speise des Thor (K. Simrock, Handbuch d. deutschen Mythol.[6] Bonn 1887, 270). Karpfen und süßer Brei war die Lieblingsspeise der Berchta (K. Simrock a. a. O. p. 395).

S. 336. Auch die Cherokees (Amerika) glaubten an Fischgottheiten (*7th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol.* 1885/86 *Washington* 1891 p. 340). Nach der Anschauung der Ojebway Indianer hausten in den Fischen göttliche Geister (Peter Jones *History of the Ojebway Indians* p. 104).

S. 347. Das Bild des Hechtes schützt das Haus in Oldenburg vor Schaden (S. Seligmann *D. böse Blick* 1910 II, 122). Bei Krankheiten der Kinder und des Viehes binden die Kirgisen Fischzähne um dieselben (R. Karutz *Unter Kirgisen und Turkmenen*, Leipzig 1911 p. 133). In der Mark herrscht der Glaube, daß derjenige, der das ganze Jahr hindurch Glück haben will, am Neujahr Heringe essen muß.

Zu diesem Zwecke genießt man im Wittenbergischen Heringssalat, in der Lausitz und in Steiermark Karpfen am Neujahr (K. Simrock Handbuch der deutschen Mythol.[6] p. 549 f.). Auch in Thüringen pflegt man an diesem Tage Karpfen zu essen (Mitteilung des Herrn Dr. W. Foy). Nach dem altdeutschen Kalender begann das Jahr mit dem Winteranfange, nämlich dem Martinstage (11. November). An diesem sogenannten Jahresanfange wurden von den Kindern gebackene Fische nebst Kuchen eingesammelt (K. Simrock, Hdbch d. deutsch. Mythol.[6] p. 564 und 551). Der Aprilfisch als Glückszeichen ist französisch. Fische werden zum 1. April in Belgien auch aus Schokolade oder als Bonbonniere zugestellt (Mitteilung des Herrn Dr. W. Foy) Diese französische Sitte hat sich auch in Tunis eingebürgert. Was im Sternzeichen der Fische gepflanzt wird, gedeiht nach dem mecklenburgischen Volksglauben. Im Erzgebirge hält man die im Zeichen der Fische geborenen Kinder für glücklich (A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[3], p. 88). Gemäß dem Talmud Ketūbōt 61a erhält ein Kind ein schönes Äußere, wenn die Mutter während ihrer Schwangerschaft große Fische ißt.

S. 349f. Der Talmud Sanhedrin 66a bestätigt, daß Fische als Augurium benützt wurden: In den Bewegungen der Fische sahen die Cherokees (Amerika) ein Omen (*7th Annual Report of the Bureau of Amerika Ethnol.* 1885/86 Washington 1891 p. 336). Auf einer zu religiösen Festen verwendeten Maske der Hopi-Indianer ist ein Fisch auf dem Gesichte gemalt. Dieses Fischbild soll die göttliche Kraft besitzen, den erwünschten Regen zu bringen (*21th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol.* 1899/1900 Washington 1903 p. 113 f. und Pl. LXII).

Zu S. 352 Anmerk. Das römisch-germanische Zentralmuseum Mainz besitzt eine römische Gewandnadel, die aus zwei aneinandergefügten Delphinen besteht (Nr O 5560). Fundort Donapentele, Ungarn. Über römische Vasen mit Delphinbildern, die in Frankreich gefunden sind, vgl. Joseph Déchelette *Les vases céramiques ornés de la Gaule Romaine*, Paris 1904 T. II p. 150 f. Auf einer antiken Lampe sind zwei gegeneinander herabstürzende Delphine dargestellt (Bonn. Jahrb. 61, 1877, 104).

S. 354. Römische Gewandnadeln in Fischgestalt sind in Mainz und im Limes-Castell Urspring gefunden worden (Römisch-Germ. Zentralmuseum, Mainz Nr. 1385 und 20727, vgl. O. v. Sarwey und F. Fabricius, *D. obergerm.-raetische Limes des Römerreiches*, Heidelberg 1905 Lief. XXIV Taf. IV Nr. 23). Ein fränkisches Schwert aus dem 6. Jhrt n. Chr., gefunden zu Andernach, ist mit zwei Fischbildern versehen (Provinzialmuseum Bonn, Kopie im Römisch-Germ. Zentralmuseum, Mainz). Die Mirmillonen, eine Art römischer Gladiatoren, trugen Helme, auf deren Spitze ein Fisch zu sehen war (Schol. Juvenal 8,200). Da Fische gegen böse Einflüsse schützen,

wurde der Fisch häufig bei den Römern als Töpfermaske genommen (vgl. W. Ludovici *Stempelnamen römischer Töpfer von meinen Ausgrabungen in Rheinzabern* 1904 p. 88; ders. *Stempelbilder römischer Töpfer aus meinen Ausgrabungen in Rheinzabern* 1905 p. 93, 199, 208, 229; ders *Römische Töpfer in Rheinzabern* 1908 p. 81—83). Deshalb sind auch Fische auf antiken Vasen abgebildet, vgl. Joseph Déchelette *Les vases céramiques ornés de la Gaule Romaine* T. II p. 151). — Die mykenische Keramik weist „den vor sämtlichem andern Zierrat beliebtesten Tintenfisch mit seinen funkelnden Glotzaugen und den riesig sich anschlängelnden Fangarmen" auf (F. Höber *Griech. Vasen,* München 1909 p. 11). *J. de Mot, The devil-fish in ancient art (Rec. of Past, Washington 1910 IX, 276—278) notes devil-fish in Mycenean art. This creature . . . furnished to the art of the Egean Archipelago some characteristic images (Translat. by H. M. Wright from the original article in Bull. du Mus. Roy. d. Arts Décor. et Industr. Bruxelles 1907),* vgl. *American Anthropologist* Vol. XII p. 645. Der Eskimo glaubt, daß kleine Walfischfiguren aus Holz oder Elfenbein ihm Glück gewähren (*18th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol.* 1896 97 Washington 1899 p. 439 f.). Bei den Sinhalesen schützt ein Fischbild vor Mißerfolgen; es kommt häufig auf alten sinhalesischen Vasen vor (A. K. Coomaraswamy *Mediaeval Sinhalese Art* 1908, p. 88, 226, Fig. 69 u. 137; Pl. I u. XXV, 2).

S. 358. In Ägypten hat man daher manchen Fisch wie den *Lates* mumifiziert (vgl. Lortet und Gaillard *Archives du Muséum de Lyon* T. VIII—IX).

S. 359. Auch die Angoni (Britisch Zentralafrika) rühren keine Fische an (A. Werner *The natives of British Central Africa,* London 1906 p. 95 f.).

S. 360. Über den fischförmigen Sarg auf den Salomo-Inseln vgl. auch *Globus* Bd. 86 (1904) p. 368.

S. 364. Die Cherokees (Amerika) essen nur mit Widerstreben Fische, da sie glauben, daß der Geist des toten Fisches sich an ihnen rächt und sie mit Krankheiten heimsucht. Daher rührt der Kranke überhaupt keinen Fisch an (*7th Annual Rep. of the Bureau of Americ. Ethnol.* p. 330; *19th Ann. Rep. of the Bureau of Americ. Ethnol.,* Washington 1900 p. 307). Auf der Wand eines in Honduras bloßgelegten vorhistorischen Grabgewölbes ist ein Fisch gemalt. Ein anderes vorhistorisches Indianergrab in Honduras enthielt in der Totenurne eine kleine Fischfigur neben 13 anderen kleinen Tierfiguren und vier menschlichen Figuren. Da jede Figur ein Loch zum Anhängen hat, so scheinen sie als Amulette gedient zu haben (*19th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol.* Washington 1900 P. II p. 667 und 683 f.). Ebenso sind in den vorhistorischen Gräbern der Florida-Halbinsel und auch

sonst in den östlichen Gegenden der Vereinigten Staaten fischgeformte Tontöpfe gefunden worden (*20th Ann. Report of the Bureau of Americ. Ethnol.,* Washington 1903 p. 85.88.95 und Pl. XXIII; 124 nebst Pl. XCVII). Eine frappante Parallele zu diesen Erscheinungen finden wir in den griechischen und römischen Gräbern. In der Oberpfalz glaubt man, daß die armen Seelen als kleine schwarze Fische fortleben, die nicht gefangen werden können (A. Wuttke, *Deutscher Volksaberglaube*[3] 479).

S. 365. Diese weitverbreitete Vorstellung von dem Seelenfisch hat in manchen Gegenden die Juden beeinflußt. Gemäß einer jüdischen Sage des 16. Jhrts, die im Maʿaśē Hašēm berichtet wird, sprang aus dem Kopfe eines Fisches, den die Tochter des Rabbi Lurja für den Sabbat zubereiten wollte, ein Geist heraus und fuhr in das Mädchen ein, so daß sie betäubt niederfiel (vgl. *Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volkskunde,* 1898 Heft II, 56). Eine andere jüdische Sage aus Rawitsch berichtet, daß einst ein Köchin im Hause des dortigen Rabbi Fische, die sie soeben in den Topf gelegt hatte, klagen hörte. Der Rabbi ließ daraufhin den Fisch auf dem Friedhofe begraben (*Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volksk.* 1898 Heft 1 p. 69).

Zu S. 366 Anmerk. Auch nach der Auffassung südamerikanischer Stämme konnte die Seele mittels eines Nachens über den Totenstrom übergesetzt werden (Th. Koch *Animismus der südamerik. Indianer* p. 129). Die Neger im Togogebiet kennen gleichfalls das Totenschiff und den Totenfährmann, der die Seelen über den breiten Totenfluß bringt, weshalb man dem Toten Scheidemünzen als Fährgeld ins Grab mitgibt (*Globus* 1902 p. 187). Die Malaien legen Figuren von Booten auf das Grab (Ratzel *Völkerkunde* 2,483). Aus demselben Grunde wird in manchen bergischen Orten der uralten Sitte entsprechend, den Grabhügeln die Form von Schiffen gegeben (Schell *Arch. f. Religionsw.* IV, 317). In Indien legte man auf das Grab Rohr hin mit den Worten: „Dieses Rohr besteige als Fahrzeug; auf dem Rohre gehe den Weg; mit dem Rohrfahrzeug fahre hin, fahre vorwärts, fahre hinauf" (H. Oldenberg, *Rel. d. Veda* 545 Anm. 2). Nach Atharvaveda XVIII, 8 halten sich die Abgeschiedenen in der See auf, vgl. R̥V. X, 16, 3; 56, 7; 58, 7. Auch die Buddhisten glauben an den Totenfluß, über den die Seele mittels eines Bootes hinübergelangt (R. Andree, *Ethn. Parall.* N. F. 28). Bei den Katschin, die an der chinesisch-birmanischen Grenze wohnen, existiert ebenfalls das Seelenboot (Andree *E. P.* N. F. 27). Die Shans nehmen dasselbe an, daß die Seele mittels eines Bootes vom Seelenfährmann über den Strom gesetzt wird. Deshalb wird dem Toten ein Geldstück als Fährgeld beigegeben (Leslie Milne *Shans at home* 1910, 59; 90). Die Japaner legen den Seelen ihrer Verstorbenen, die sie einmal

im Jahre am Laternenfeste auf kurze Zeit zu sich ins Haus zu laden pflegen, am dritten Tage Speise und Zehrgeld in ein strohgeflochtenes Schiffchen und setzen es mit papierenen Segeln aufs Wasser, daß es hinaus in die See treibe (F. Röck *Globus*, Bd 95, 239). Da man auch als Vogel über den Strom gelangen kann, so scheint sich auch die Idee des Seelenvogels gebildet zu haben. In den deutschen Märchen trägt der Vogel Greif über den Strom (K. Simrock, Handb. d. deutschen Mythol.[6] p. 255). Über den Seelenvogel vgl. v. Negelein *Globus* Bd. 79, 357 f., G. Weicker *Der Seelenvogel in d. alten Literatur u. Kunst* 1903; J. Goldziher, *Globus* 83 p. 301 ff. Auf Nuguria wird die Seele zum Seevogel (G. Thilenius *Ethnogr. Erg. aus Melanesien* I, 67).

S. 369. Der Skorpion war ein Schutzmittel gegen dämonische Einflüsse. Daher findet er sich auf antiken, in Italien, Sizilien und Afrika gefundenen Zaubernägeln, Lampen, Amuletten und Gemmen. Eine byzantinische Medaille aus versilbertem Kupfer ist ebenfalls mit einem Skorpion verziert (S. Seligmann *D. böse Blick* II 132, 151 f., 206, 313 f.; Bonn. Jahrb. 61, 110; 63, 94). Ein mykenisches Amulett aus Gold in Gestalt eines menschlichen Herzens zeigt in Relief einen Skorpion, eine Schlange, Spinne, Hand, Spirale und einen Stern (F. v. Duhn *Arch. f. Rel.* VII, 273). In den aufgedeckten Favissae eines altgriechischen Heiligtums zu Knosos sind Abdrücke von Gemmen zahlreich vertreten, welche Skorpionen, Fische, Löwen und Vögel darstellen (vgl. G. Karo *Arch. f. Rel.* VIII, 147). Ebenso befinden sich auf einem zu Gezer (Palästina) gefundenen Siegel Skorpione, Fische neben Antilopen, Vögeln usw. (Gressmann *Altorientalische Texte und Bilder* II 1909 p. 107 Abbild. 217).

S. 372. Zwei spätrömische Bronze-Amulette, die in Ungarn gefunden sind, haben die Form eines Raubvogels, der mit seinen Krallen einen Fisch festhält und mit seinem Schnabel darauf beißt (im Besitze des Röm.-Germ. Zentralmuseums, Mainz Nr. O 4292). Eine altdeutsche wohl aus dem 8. Jhdt stammende Türverzierung aus Pfaffenhofen zeigt uns dasselbe Motiv: Zwei Vögel, die im Schnabel je einen Fisch haben (Röm.-Germ. Zentralmuseum, Mainz). Auf mehreren römischen Vasen ist ein Mann abgebildet, der mit der Angel einen Fisch fängt (J. Déchelette *Les vases céramiques*, Paris 1904 T. II, 152). Schon bei Homer (Il. 16, 406 ff.) wird der unterliegende Feind mit einem Fische verglichen, den man mittels der Schnur und der ehernen Angel aufwärts aus den Fluten gezogen hat und der nun seinen Geist aufgeben muß. Da der Fisch die Seele eines Menschen in sich bergen kann, so wird er im Zauber als Ebenbild des Feindes gedacht. Indem nun der Zaubernde dieses Ebenbild seines Feindes unschädlich macht, glaubt er hierdurch den Feind selbst zu treffen. Auf einem altbabylonischen

Siegel trägt eine Person in der Linken zwei Fische an einer Schlinge, während die Rechte einen Stab, woran eine Schildkröte hängt, über der Schulter hält (Cros *Nouvelles fouilles de Tello* 32 ff.).

S. 376. Bei den sephardischen Juden in Serajevo ist es Brauch, daß die Verwandten eines neuvermählten Paares dessen neues Heim aufsuchen und jeder von ihnen nacheinander Fische zu den Füßen der Braut niederlegt, über welche dann die Braut hinüberhüpfen muß (*Globus* 1891 p. 128).

S. 378. In einer buddhistischen Sekte wird die Yoni („der Mutterleib") versinnbildlicht durch zwei an ihren Schwänzen fest zusammengefügte Fische, die derart einander zugebogen sind, daß sie eine Herzform bilden, die aber an den beiden Köpfen eine schmale Öffnung zum Innern hat (*Journal of the Royal Asiatic Society Vol.* XVIII, p. 392 T. II). Der Liebesgott heißt bei den Indern auch „der den Fisch als Symbol hat" (*mīnaketu, mīnadhvaja, mīnalāñchana, mīnāṅka* (Böhtlingk Sskr. Wtb. V, 81 f., *Vaijanyanti* ed. Oppert p. 5 V. 54, Benfey *Pañcatantra* II, 184). Der Fisch versinnbildlicht hier die Fruchtbarkeit. Nach einer indischen Legende wurde ein Fisch gekocht. Die Kuh, die die Fischsuppe trank, die Dienerin, die von dem Fische naschte und die Königin, die den Fisch aß, gebaren sämtlich nach neun Monaten ein Kind (De Gubernatis *Tiere in der indogermanischen Mythologie* I cap. 3). Eine genaue Parallele hierzu bietet das in der Anmerkung mitgeteilte lettische Märchen. — Im Mittelalter glaubte man, daß der Genuß von Fischen die Zeugungskraft fördere. Der im 11. Jhdt lebende Bischof Burchard von Worms, der eine Sammlung kanonischer Verordnungen über Bußen zusammenstellte, erwähnte den Brauch, daß die Ehefrauen, wenn sie die Zeugungspotenz ihres Mannes und seine Libido erhöhen wollten, ihm Fische zu essen gaben (Burchard *Loci communes*, Cöln 1560 p. 200). Die Suaheli vergleichen die Braut in der Hochzeitshymne mit einem Fischnetz. „Jeder Fisch pflegt darin hineinzugehen" (C. Velten *Sitten u. Gebräuche d. Suaheli* 1903, 126). Der altbabylonischen Göttin der Fruchtbarkeit, Ištar, pflegte man 7 Fische zu opfern (H. Zimmern *Babylon. Hymnen* 2. Ausw. 1911 p. 16).

S. 379. Über den Matronenkult vgl. auch Ihm in Roschers Lex. d. Gr. und Röm. Mythol. Bd. II Sp. 2464—2479.

S. 381 Anmerk. Gefäße mit Hakenkreuzen verziert sind ferner gefunden worden zu Canosa (M. Mayer *Keramik d. vorgeschichtl. Apuliens, Röm. Mitt.* XIX, 1904 p. 291), zu Thera (E. Pfuhl *Ath. Mitt.* XXVIII, 1903 p. 120 Beil. XI Fig. 5a), zu Kurgan in Transkaukasien, *Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop., Ethnol.* 1902 p. 174 f. und 184 f. Svastika auf Götter darstellenden Masken der Hopi-Indianer (*21th Rep. of the Bureau of Americ. Ethn.* Washington 1903 p 114 Pl L).

Das Proömium der Werke und Tage Hesiods

Von **Konrat Ziegler** in Breslau

Μοῦσαι Πιερίηθεν, ἀοιδῇσιν κλείουσαι
δεῦτε, Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι·
ὃν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε,
ῥητοί τ' ἄρρητοί τε Διὸς μεγάλοιο ἕκητι.
ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.
κλῦθι ἰδὼν ἀίων τε, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας
τύνη· ἐγὼ δέ κε, Πέρση, ἐτήτυμα μυθησαίμην.

Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος . . .

Bis vor 17 Jahren Leo seine 'Hesiodea'[1] veröffentlichte, haben ziemlich allgemein diese Verse für unecht, d. h. für einen der jüngeren Teile des Lehrgedichts gegolten. Leos glänzende Darlegungen haben, wie es scheint ebenfalls ziemlich allgemein, einen Umschwung zugunsten des Proömiums herbeigeführt[2]; ob mit Recht, soll im folgenden zunächst untersucht werden.

Der Zweifel an der Authentizität des Proömiums ist bekanntlich sehr alt. Praxiphanes, der Theophrastschüler, war der erste, der es tilgte, und zwar neben anderen Gründen[3]

[1] Göttinger Index scholarum, Sommersemester 1894.

[2] So halten es für echt Rzach in beiden Ausgaben, v. Wilamowitz in der Einleitung zu Aischylos' Agamemnon und neuestens Ed. Meyer im Genethliakon für Robert, Berlin 1910, S. 159f.; vor Leo a. a. O. auch Kirchhoff *Hesiods Mahnlieder an Perses*, Berlin 1889, S. 38.

[3] Denn auf noch andere Gründe als den genannten äußeren ist man nach dem Wortlaut *οὗτος* (scil. Praxiphanes) *μέντοι καὶ ἐντυχεῖν φησὶν ἀπροοιμιάστῳ τῷ βιβλίῳ καὶ ἀρχομένῳ* . . . (Proklos praef. II 3 Gaisford) doch wohl zu schließen berechtigt?

deswegen, weil er ein Exemplar der 'Werke' in die Hand bekommen hatte, in dem das Gedicht ohne die Musenanrufung sogleich mit dem Vers *οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην* . . . begann. Dem Verdikt des Praxiphanes haben Aristarch und das übrige Altertum — siehe die Belege in Rzachs großer Ausgabe (1902) — zugestimmt, auch Hesiods Landsmann Plutarch, wie Leo scharfsinnig aus seinen Worten quaest. conviv. 736E *ἅσαντος δὲ τὰ πρῶτα τῶν Ἔργων 'οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην . . .'* erschlossen hat. Als vierter Zeuge von Bedeutung figuriert Pausanias, der bei Beschreibung des Helikons in einem Exkurs über Hesiod berichtet (IX 31, 4), die Anwohner des Helikon wollten nur die 'Werke und Tage' als echtes Werk des Dichters anerkennen, und auch diese nur ohne das Proömium, das sie für einen späteren Zusatz erklärten unter Berufung auf eine am Musenquell verwahrte, dem staunenden Besucher vorgezeigte uralte Bleitafel, auf der, so ergänzt man selbstverständlich, nur die Erga, und ohne das Proömium standen.

Leo sucht diese vier Zeugnisse — um von den anderen, minder gewichtigen zu schweigen — auf das eine des Praxiphanes zu beschränken, indem er Aristarch auf dem Zeugnis des Praxiphanes, auf Aristarch die folgenden fußen läßt und in dem Bericht des Pausanias von der alten Bleitafel nur eine ausführlichere Version der Praxiphanesnotiz erkennt als die uns in verblaßtem Zustande bei Proklos erhaltene.

Dies alles zugegeben — man vergesse freilich nicht, daß es nur eine Hypothese, eine Möglichkeit neben anderen ist; wenn das Proömium jung ist, kann sehr wohl mehr als ein altes, nicht interpoliertes Exemplar in diesem und jenem vergessenen Winkel noch aufgetaucht sein —, so bleibt doch immer die Hauptsache bestehen: das Zeugnis des Praxiphanes über das Vorhandensein einer alten Überlieferung der Erga, die das Proömium nicht kennt, und ich vermag keinen Grund zu finden, weshalb wir der Versicherung des Praxiphanes mißtrauen sollten. Leo tut es auch gar nicht oder äußert sich

wenigstens nicht darüber. Damit ist die Sache fast schon entschieden: wenn das Proömium echt war, wie hätte es vor Praxiphanes wegfallen sollen? Wer hätte vor Praxiphanes jene Verse athetieren und — um von der Bleitafel und ihrer nur hypothetischen Zurückprojizierung in die Zeit des Praxiphanes abzusehen — eine Ausgabe ohne sie machen sollen, die dann Praxiphanes zu Gesicht bekam? Denn von einer äußerlichen Verstümmelung jenes *βιβλίον* wird ja nicht geredet. Ich meine, wer das Proömium für echt hält, muß notwendigerweise das *ἀπροοιμίαστον βιβλίον* des Praxiphanes für eine Fiktion dieses Gelehrten erklären. Und wenn wir das annehmen wollten, wie wäre er dazu gekommen, so etwas zu fingieren? Doch nur, wenn er aus inneren Gründen das Proömium für unecht hielt und ein handfestes äußeres Argument für seine Meinung schaffen wollte. Unsere Sache wäre es auch dann noch, erst nach diesen inneren Gründen des alten Kritikers zu forschen, ehe wir über ihn zur Tagesordnung übergehen dürften. — Doch ich glaube nicht, daß diese Hypothese, der einzige gangbare Ausweg für die Verteidiger des Proömiums, Liebhaber finden wird.

So sprechen allein schon die äußeren Momente bei genauerer Erwägung zum mindesten stark belastend gegen unsere Verse. Doch den Ausschlag geben Überlegungen anderer Art, wie sie gewiß (vgl. S. 393 Anm. 3) auch für Praxiphanes und Aristarch mitbestimmend wirkten: bedenken wir auch, daß insbesondere der Pergamener Krates nicht ohne starke Gründe dem Urteil seines verhaßten Gegners in Alexandreia beigetreten wäre.

Ich sehe zunächst vom Inhalt ab. Er ist es ja, den Leo zur Verteidigung seiner These verwendet hat, und zweifellos ist ihm der Nachweis geglückt, daß das Proömium aufs beste zu dem folgenden Gedicht paßt, und daß es also seinem Gedankeninhalt nach sehr wohl von dem Dichter der Erga herrühren könnte. Man lese das Nähere bei ihm selbst a. a. O.

S. 15f. nach. Aber daß es deswegen, weil ein feiner innerer Zusammenhang existiert, von dem Autor des Gedichts herrühren müsse, ist kein bindender Schluß. Daß das Schöne und Passende[1] 'echt' sein müsse, ist eine Meinung, die wir wohl nicht minder ungern aufgeben als der alte Goethe den Glauben an Lucretia und Mucius Scaevola, aber daß wir es müssen, lehrt ja beispielsweise die Homerkritik auf jeder Seite. Warum sollte nicht ein Rhapsode oder antiker Editor die Situation ebenso feinsinnig begriffen und so sinnreich interpoliert haben, wie es uns der moderne Erklärer verstehen gelehrt hat? Muß jeder 'Fälscher' ein Klotz sein? Sicherlich kann ein passender Sinn nicht eine Stelle schützen, die wir durch zwingende Gründe anderer Art für interpoliert zu halten genötigt werden. Und es existieren Gründe, die es erweisen, daß das Prooemium der Erga nicht eher als in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstanden sein kann. Es sind dies Gründe formeller Natur.

Betrachten wir nämlich einmal den stilistischen Bau der fraglichen Verse, so gewahren wir in ihnen eine Kunst oder vielmehr eine Künstelei, geradezu ein Raffinement im vollbewußten Gebrauch rhetorischer Mittel und Mittelchen, wie es in diesem Umfange und in dieser Ausbildung vor der Zeit, da die griechische Kunstrede sich zu entwickeln begann, unerhört und undenkbar ist. Jedem, der mit dem Augenmerk auf diese Dinge die Verse durchliest, müssen sie in die Augen springen. Da steht gleich in den ersten beiden Versen der über drei lange Silben sich erstreckende Reim *κλείουσαι* ~ *ὑμνείουσαι*[2], dessen Absichtlichkeit aus der durch ihn herbei-

[1] Von diesem Lobe ausnehmen muß ich doch den (von verschiedenen Editoren allein getilgten) Vers 10. Den Sprung, mit dem hier zum Thema übergeleitet wird, muß trotz Leos Interpretation (vgl jetzt auch Ed. Meyer a. a O. S. 393 Anm. 2) jeder unbefangene Leser oder Hörer als höchst abrupt empfinden.

[2] In mancher Ausgabe freilich kann man lesen *κλεΐουσαι* ~ *ὑμνείουσαι*!

geführten höchst gequälten, bombastischen Konstruktion *ἀοιδῇσιν κλείουσαι . . ἐννέπετε . . ὑμνείουσαι* erhellt, die durch das billige Auskunftsmittel eines Epithetons zu *Δία* — . . . *καὶ εἴ τί σε ἄλλοι οἱ ἐμβρόντητοι ποιηταὶ καλοῦσι, καὶ μάλιστα ὅταν ἀπορῶσι πρὸς τὰ μέτρα· τότε γὰρ αὐτοῖς πολυώνυμος γινόμενος ὑπερείδεις τὸ πῖπτον τοῦ μέτρου καὶ ἀναπληροῖς τὸ κεχηνὸς τοῦ ῥυθμοῦ* spricht Lukians Timon zu Zeus — oder auf tausend andere Weisen ohne Mühe zu erleichtern war. Unter den sowieso im ganzen verschwindend wenigen Reimen im Homer und Hesiod[1] findet sich nicht ein so auffallendes Beispiel wie hier in den Einleitungsversen; um derartigem zu begegnen, müssen wir uns schon zum Platonischen Agathon, dem Gorgiasjünger (Conviv. 197DE), und seinen stilistischen Nachfolgern begeben, aus denen das Markanteste bei Norden, Kunstprosa 832ff. beisammensteht. Dort findet man auch zu den sogleich im folgenden besprochenen stilistischen Eigentümlichkeiten des Proömiums reichlichstes Vergleichsmaterial und bewegt sich überhaupt in verwandten Sphären. Nach dem Reim *κλείουσαι* ~ *ὑμνείουσαι* ist man wohl auch — ohne daß ich dies bestimmt behaupten möchte — in den Versen 5/6 *χαλέπτει* ~ *ἀέξει* und 7/8 *κάρφει* ~ *ναίει* beabsichtigte Parechesen zu erkennen berechtigt; *βριάει* ~ *μινύθει* ~ *ἰθύνει* im Versinnern (5/6/7) drängen sich mit ihrem Gleichklang auf, wenn man die Verse laut deklamiert, worum ich jeden Leser bitten möchte.

Mit vorläufiger Übergehung von Vs. 3/4 sehen wir nun die Verse 5—8 an, deren wohlberechnetes Schema leicht durchsichtig ist:

ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.

[1] Das Einzelmaterial bei Otto Dingeldein *Der Reim bei den Griechen und Römern* Leipzig 1892, S. 16ff.; im übrigen natürlich Nordens *Kunstprosa* II 810ff.

Wir haben zwei Halbverse, jeder eingeleitet durch die Kurzform *ῥέα*, und zwei Ganzverse, jeder eingeleitet durch die Vollform *ῥεῖα*; und die Ganzverse sind vollkommene *ἰσόκωλα* mit denselben Haupt- und Nebenzäsuren:

⏑ – | ⏑ – ⏑ – | ⏑ – ⏑ ‖ – | ⏑ – ⏑ – ⏑ –

Den metrischen Einschnitten entsprechen die Sinneseinschnitte (nach der vierten Hebung), und die einander entsprechenden zweiten Hälften der beiden Verse haben in sechs von ihren sieben Silben die gleichen Vokale:

καὶ ἄδηλον ἀ έ ξ ει
καὶ ἀγήνωρ α κάρφ ει.

Kann das Zufall sein? Ist es nicht subtilste Berechnung und Klügelei? Kann 'Hesiod' so gedichtet haben? Er kann ebensowenig dieser Künstler sein, wie der folgende, nach dem oben angeführten Lukianischen Rezept aus abgedroschenen Homerfloskeln elend zusammengestoppelte Flickvers

Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει

vom Dichter der Erga stammen kann.[1] Nein, sondern die Geistesverwandten dieses Dichters waren die Männer, die die Verse

τὸ μὲν πάρεργον ἔργον ὣς ποιούμεθα,
τὸ δ' ἔργον ὡς πάρεργον ἐκπονούμεθα

oder

Νύμφαι μὲν χαίρουσιν, ὅτε δρύας ὄμβρος ἀέξει·
Νύμφαι δ' αὖ κλαίουσιν, ὅτε δρυσὶν οὐκέτι φύλλα

machten, und die hießen Agathon und Kallimachos.

Wer sich von der bewußten Kunst des Proömiumdichters in diesen Versen überzeugt hat, wird auch meiner Auffassung

[1] Wie Norden in seinem Hesiodseminar (Sommer 1904) bemerkte, der darum diesen Vers für sich athetierte. Aber man darf ihn ebensowenig tilgen wie Vs. 10, wenn man nicht die bewußte Komposition $2 + (2 + 2 \times 2) + 2 = 10$ zerstören will Der Flickvers mußte hinein, um (offenbar im Anschluß an das Proömium der Odyssee wie bei Nonnos) die Zehnzahl voll zu machen, und weil die drei Verse 5—7, um in das sonst durchgeführte Zweiersystem zu passen, noch eine Ergänzungszeile brauchten.

der Verse 3/4 Glauben schenken. Um nicht erst von dem höchst kunstvoll durchgeführten epanaphorischen Chiasmus, mit dem die Verse gebaut sind, zu sprechen — 'durch Zeus die sterblichen Menschen, ungenannte und genannte, namhafte und namenlose durch den großen Zeus'[1] —, so glaube ich in diesen Versen die bekannte etymologische Deutung des Namens Zeus wiedergegeben zu finden, welche den Akkusativ *Δία* mit der Präposition *διὰ* identifiziert. Sie ist alt, denn sie steht schon im Platon, Kratylos 396 AB: *ἀτεχνῶς γάρ ἐστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα· διελόντες δὲ αὐτὸ διχῇ οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ χρώμεθα· οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσιν· συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι· οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. διείληπται δὲ δίχα, ὥσπερ λέγω, ἓν ὂν τὸ ὄνομα, τῷ Δι καὶ τῷ Ζηνί.* Dieselbe Etymologie tragen Aristoteles, Zenon, Cornutus, der Rhetor Aristides[2] vor. Nicht umsonst decken sich in dem Proömium die Versanfänge

2 *δεῦτε Δία ἐννέπετε . . .*
3 *ὅν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες . . .*,

und damit kein gebildeter Leser diese 'Feinheit' übersehe, wird bedeutungsvoll hinweisend in der das *ὅν τε διὰ* noch einmal aufnehmenden Epanapher der Name des Gottes in

[1] Wo fände man bei einem alten Dichter zwei solche Antithesen wie *ἄφατοί τε φατοί τε ῥητοί τ' ἄρρητοί τε* nebeneinander? Auch daß alle vier Worte in der hier gebrauchten Bedeutung *ἅπαξ εἰρημένα* sind, nur für die Antithese geprägt und nur durch sie verständlich, verdient angemessene Beachtung.

[2] Bei diesem die scharfe und klare Fassung (I 9 Dind. = II 345 Keil): *. . . καθὸ αἰτιώμενοί τινας ὀνομάζομεν, κατὰ ταύτην τὴν χρείαν* (Jebb; *χώραν* codd.) *τῆς φωνῆς ὁμώνυμον αὐτὸν ἐποιήσαμεν τῷ τῆς αἰτίας ὀνόματι, Δία προσαγορεύσαντες, ἐπειδήπερ δι' αὐτὸν ἅπαντα γίγνεται . . .*

einer dem fraglichen Akkusativ stammverwandten Form wiederholt: *ὅν τε διὰ ~ Διὸς μεγάλοιο ἔκητι*. Damit empfängt diese übrigens sehr entbehrliche Anapher doch noch eine andere Bedeutung als die einer bloßen, wenn auch wirksamen rhetorischen Spielerei. — Als wesentliche Stütze meiner Auffassung kann ich nicht unterlassen zu erwähnen, daß ein anderes ehemaliges Mitglied von Nordens Hesiodseminar (vgl. S. 398 Anm. 1), Dr. Paul Linde, damals ebenfalls, gänzlich unabhängig von mir, die Beziehung der Verse auf jene Etymologie erkannt hat.

Ich bin mit der stilistischen Betrachtung des Proömiums zu Ende. Wenn irgendwo stilistische Momente allein ein Erzeugnis des Schrifttums zu datieren gestatten, so sind wir hier berechtigt zu behaupten, daß diese rhetorische Filigranarbeit nicht eher als in den Tagen der Gorgias und Thrasymachos möglich war, und zwar sind es ja vorzugsweise die bekannten gorgianischen Figuren, in deren überreichlichem Gebrauch unser Proömiumdichter sich gefällt. Ich meine, die stilistischen Argumente allein müßten genügen, um meine Datierung zu stützen. Allein mit ihnen vereinigen sich ja die anfangs aufgeführten äußeren Gründe, das Zeugnis des Praxiphanes über das *ἀπροοιμίαστον βιβλίον*, die helikonische Bleitafel und das verwerfende Urteil Aristarchs und der anderen[1], und endlich tritt noch ein gewichtiges Indiz hinzu, das uns die Sprachstatistik in die Hand gibt: Witte (Singular und Plural, Leipzig 1907, S. 151f.) hat gezeigt, daß der Plural *ἀοιδῇσιν* bei einem frühen Epiker undenkbar ist, und zwar ist hier die Statistik völlig lückenlos und einwandsfrei.[2] Zum

[1] Das, meine ich nun doch, nicht allein auf jenes Zeugnis des Praxiphanes sich gestützt, sondern auch ähnlichen Erwägungen wie die meinigen Raum gegeben haben wird.

[2] Ich wiederhole Wittes Statistik:

Homer:	Singular	25 mal,	Plural	—
Hesiod:	„	11 „ ,	„	Erga 1
Hom. Hymnen:	„	33 „ ,	„	1 mal

Schluß noch die Bemerkung, daß auch V. 2 *σφέτερος* mit Beziehung auf die zweite Person wie hier dem homerischen und überhaupt dem epischen Sprachgebrauch bis auf die Alexandriner (Apollonios und Theokrit) fremd ist, weshalb die Stelle von den Grammatikern besonders glossiert wird mit Hinweis auf die vorhandenen Zweifel an der Echtheit (s. Rzachs Apparat).

So schließen sich Überlieferung, Stil und Sprachform zu dem Beweis des jungen Ursprungs der Verse zusammen. Ihr Verfasser ist ein Zögling der gorgianischen Rednerschule, der sich auch den sprachphilosophischen Bestrebungen seiner Zeit nicht verschlossen hat und mit diesem Rüstzeug daran gegangen ist, das Hesiodeische Gedicht um ein Proömium zu bereichern. Warum? Das liegt auf der Hand: weil ihm der Vers *οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην* ebensowenig als geeigneter Anfang eines Epos erschien wie uns. Denn mit gleichem Maß wie *Τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἀτὲρ χρυσῆς Ἀφροδίτης* oder 'Ergo sollicitae tu causa, pecunia, vitae' läßt sich das Epos freilich nicht messen.

Die oben gegebene Datierung 'zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts' bezeichnet natürlich nur den frühesten terminus; wahrscheinlich tut man besser, noch um mehrere Jahrzehnte herunterzugehen, allerdings nicht zu weit, denn zu Praxiphanes' Zeit ist das Proömium in der Vulgärüberlieferung ja schon fest geworden.

Vielleicht wundert sich mancher Leser dieser Zeitschrift schon, was eine solche rein philologische Erörterung im Archiv für Religionswissenschaft zu suchen habe. Sie hat in ihm

[in dem zweifellos jungen Stück vom *Χῖος ἀοιδός*, h. Apoll. 173]. 'Außerdem finden wir den Singular bei Theognis 251. 791; Stesichoros fr. 44, 1; Alkaios 39, 4 und Simonides 31, 2. 40, 3; Erinna 6, 7. Der Plural ist zuerst bei Xenophanes fr. 6, 4, öfter bei Bakchylides (6, 14. 12, 230. fr. 4, 2) und Pindar belegt.'

Heimatsrecht wegen der religionswissenschaftlichen Folgerungen, die man aus der Echtheit oder Unechtheit des Proömiums, das ja eine Musenanrufung und einen kurzen Hymnus auf Zeus als höchsten Richter darstellt, zu ziehen berechtigt ist. Es handelt sich um Folgerungen von zweierlei Art, um sachlich-kulturhistorische und um formell-literarische. Was erstlich den Gedankeninhalt des Proömiums angeht, so ist nur der negative Schluß gegeben, daß man es nicht zur Charakterisierung der religiösen Stimmung im griechischen Mutterlande während der archaischen Zeit benutzen darf.

Etwas eingehender will ich mich mit den Schlüssen befassen, die wir für die Stilgeschichte der Musenanrufungen aus der erkannten Unechtheit des Proömiums gewinnen. Durch die Ausmerzung dieser Verse werden wir nämlich von der Notwendigkeit entbunden, sie als eine höchst lästige Ausnahme innerhalb dieser Stilgeschichte zu registrieren und nur nolens volens aus dem besonderen Charakter des frommen Sängers zu erklären: was sehr bedenklich blieb für jeden, der weiß, was 'Stil' in der religiösen Poesie, mehr noch als sonst in der griechisch-römischen Literatur, bedeutet, und wie wenig der scheinbar freieste Künstler sich seinen Gesetzen zu entziehen vermag, noch auch beabsichtigt.

Die typische Form der Musenanrufung im Epos ist die einfache Bitte an die Muse, sie solle dies oder das singen, oder die Frage, 'sage mir, wie das geschah': *μῆνιν ἄειδε θεά — ἄνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα — ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι* usw., und wie Homer haben es mit unwesentlichen Abweichungen alle gehalten. Es ist festes Stilgesetz.[1] Die Bitte, daß die Muse selbst oder gar der ganze Chor sich zu dem Dichter hinbemühen solle, ist dem frühen epischen Stil fremd, wie überhaupt in der älteren Zeit der betende Mensch an den

[1] Das umfangreiche Einzelbelegmaterial hierfür wie für die folgenden Aufstellungen hoffe ich später in einem umfassenderen Rahmen vorzulegen. Hier begnüge ich mich mit Andeutungen.

Gott nicht das Ansinnen stellt, er solle auf seinen Ruf erscheinen, wie sehr er auch von der Vorstellung beherrscht ist, daß der Gott nur, wenn er nah ist, helfend oder Schaden bringend wirkt. Herbeigerufen wird der Gott nur zum Fest von der ganzen Gemeinde oder ihren Vertretern. Das gilt auch für die Musenanrufungen. Zur Siegesfeier, zum heiligen Fest werden sie selbst zu erscheinen geladen, sei es nur zu ihrer eigenen Ehre als hochgehaltene Gäste, sei es als Festchor zum Preise des Gottes, dem die Feier gilt. Letzteres insbesondere ist ein τόπος des offiziellen Festhymnus, wie er sich am deutlichsten — um von anderen Beispielen hier zu schweigen — in den delphischen Hymnen ausspricht. Ich zitiere nach der Ausgabe von Crusius im Philologus LIII Suppl.:

h. Delph. IIB, 2 *κέκλυθ' Ἑλικῶ|να βαθύδενδρον αἳ λά[χετε Διὸς] ἐ[ρι]βρόμου θύγατρες εὐώλε|νοι, μόλε|τ|ε συνόμαιμον ἵνα Φοῖβον ᾠδαῖσι μέλψητε χρυσεοκόμαν . . .*

h. Delph. III, 2 *ἴτ' ἐπὶ τηλέσκοπον τάν[δε Παρνασσίαν] δικόρυφον κλειτὺν ὑμ|ῖν φίλαν, ὦ φίλαι| Πιερίδες, αἳ νιφοβόλους π[άγους κατελάχετε], μέλπετε δὲ Πύθιον ἄ[νακτα . . .*

fg. 8 (p. 83 Cr.) *Ἑλ]ικωνίδ[ες Ἀπόλλωνα] τὸν εὐλύραν|. . .*

Man erkennt sogleich zwei bedeutsame Übereinstimmungen gerade dieser delphischen Hymnen mit unserm Proömium. Die Musen werden (wie zwar in andern Hymnen auch) zur Verherrlichung eines anderen Gottes herbeizitiert und, wird begründend hinzugefügt, eines verwandten Gottes: *μόλετε συνόμαιμον ἵνα Φοῖβον ᾠδαῖσι μέλψητε ~ ἀοιδῇσιν κλείουσαι, δεῦτε, Δι' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι.* Die Ähnlichkeit ist überraschend.[1] Aber um so verschiedener ist, was folgt: auf den delphischen Steinen wirkliche aus-

[1] Aber hoffentlich konstruiert deswegen niemand einen direkten Zusammenhang. Angesichts des gänzlich unzureichenden Materials — unsern Besitz an wirklichen Kulthymnen kann man ja leicht an den Fingern herzählen — hat man sich solcher Gedanken von vornherein zu entschlagen.

geführte Hymnen auf den Gott, welche die Musen gewährend den frommen Sänger lehrten, im Pseudo-Hesiod wird mit ein paar Versen ein Anlauf dazu gemacht, aber sogleich folgt, kurz abbrechend — denn die Dekas ist voll — der Übergang zum Epos. Waren zu diesen acht Versen die Musen nötig? Denn die 'Werke und Tage' zu singen sind sie ja nicht gerufen worden! Das ist kein Scherz; man muß hier so naiv fragen. Für die Frühzeit hat man nicht mit verwaschenen Übertragungen und psychologischen Schleichwegen zu rechnen.

Wir sehen jetzt klar. Unser Proömium ist ein im echten lyrischen Kulthymnenstil begonnenes Preislied auf den *Ζεὺς Θεμίστιος*. Selbst wenn kein anderer Grund uns dazu nötigte, könnten wir nach dem eben skizzierten Sachverhalt ein solches schwerlich an der Spitze des Epos stehen lassen und für das 8. Jahrhundert, oder wie wir sonst sagen wollen, einen solchen Synkretismus der poetischen Stile hinnehmen. Religiöse Lyrik und Epos sind für damals und noch lange getrennte Gebiete, das zeigen am einleuchtendsten die sogenannten homerischen Hymnen, die, so sehr hier ein Hinneigen zu jenem Gebiet durch den Stoff nahegelegt wurde, doch durchaus den epischen Stil gewahrt haben. Streicht man die paar stereotypen Einleitungs- und Schlußfloskeln, so bleibt nichts außer den göttlichen Trägern der Handlung, was die 'Hymnen' von den *κλέα ἀνδρῶν* unterscheidet.

Das Stilgesetz, das einen Hesiod binden mußte, hat dem rhetorisierenden Versifikator des ausgehenden 5. oder angehenden 4. Jahrhunderts natürlich keine Kopfschmerzen mehr gemacht. Er hat den feierlichen Stil des Kirchenliedes, das, längst aus seinem engen Kreis herausgetreten, alljährlich über die Bühne des Euripides und noch mehr des Aristophanes wandelte, ohne ästhetische Skrupeln auf das Proömium des Epos übertragen.

Man könnte einwenden, daß in dieser Rechnung nicht genügend auf den subjektiven Charakter des Hesiodeischen

Gedichtes, auf die dadurch bedingten Unterschiede vom Homerischen Epos und auf die offene Möglichkeit einer größeren Annäherung an den lyrischen Stil Rücksicht genommen sei, wie sie z. B. in der vielfältigen Berührung Hesiods mit der Elegie des Solon oder Theognis zum Ausdruck komme. Das wäre partiell zuzugestehen, und so könnte, wollte man nur auf dem Boden der hymnischen Stilgeschichte den Beweis gegen die Echtheit des Proömiums führen, hier vielleicht eine Lücke bleiben. Um so ersprießlicher ist es für die Sache, daß durch die einwandfreien rein philologischen Beweismittel auch nach dieser Seite hin völlige Klarheit geschaffen wird.

Nachtrag.

Durch einen freundlichen Hinweis Gerckes komme ich noch rechtzeitig zur Kenntnis des Würzburger Programms (zugleich Münchener Dissertation) von Stephan Martin, Das Proömium zu den Erga des Hesiodos, 1898, um auf diese hochwichtige Ergänzung meiner Ausführungen nach der Seite der einzelsprachlichen Forschung aufmerksam machen zu können. Diese gründliche Arbeit, die mit Unrecht völlig unbeachtet und unbesprochen geblieben ist — bis auf eine Registrierung Rzachs (Bursians Jahresbericht usw. Bd. 100, S. 139f.), der sie mit ein paar unzulänglichen Argumenten abtun zu können meint —, untersucht Wort für Wort den sprachlichen Bestand des Proömiums und führt den Nachweis, daß in diesen wenigen Versen eine ganz unerhörte Zahl unhesiodischer, unepischer, unbedingt junger Erscheinungen nach Wortwahl und Wortgebrauch vorliegt. Mag Martin einige Male im Übereifer zu weit gegangen, mögen einige seiner Beanstandungen zu streichen sein, es bleibt eine so kompakte Menge schon im einzelnen bedeutsamer, in ihrer Vereinigung unanfechtbarer sprachlicher Argumente gegen die frühe Entstehung des Proömiums, daß Martins Datierung „frühestens nach Pindar" das mindestens Zuzugestehende, sein Versuch, es bis in den Anfang der Alexandrinerzeit hinabzurücken, allerdings doch wohl mit Rücksicht auf Praxiphanes zu weit gegangen ist. Mit Sicherheit darf man aber das 4. Jahrhundert nennen. Ich bitte jeden Leser, den meine Ausführungen noch nicht völlig überzeugt haben sollten, Martins Schrift zur Hand zu nehmen.

Noch nicht zugänglich ist mir die Gießener Dissertation von W. Fuß, Versuch einer Analyse von Hesiods *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 1910. Aber das Proömium kann keine Analyse mehr retten.

Religio und Superstitio

Von **W. F. Otto** in München

Die Wichtigkeit des Gegenstandes gibt mir wohl die Berechtigung, im Anschluß an meine Ausführungen in dieser Zeitschrift XII 533ff. einige wenige ergänzende Bemerkungen zu machen. Einige Arbeiten, die seit der Veröffentlichung meines Aufsatzes erschienen, oder mir erst nachträglich bekannt geworden sind, haben mir Veranlassung gegeben, meine Beweisführung von neuem zu prüfen, mich da und dort schärfer zu fassen. Vor allem aber wurde mir bewußt, daß ich an mehreren Stellen statt kurzer Andeutungen ausführliche Begründungen hätte geben sollen, um durchaus verstanden zu werden, oder naheliegende Einwände, die, ich gestehe es, mir heute noch ebenso geringwertig erscheinen wie damals, von vornherein zu entkräften.

Mein Aufsatz, dessen Manuskript bereits längere Zeit vor dem traurigen Hinscheiden Albrecht Dieterichs eingesandt worden ist, war völlig druckfertig, als die *Transactions of the third international congress for the history of religions* erschienen, deren zweiter Band (Oxford 1908) S. 169ff. eine Abhandlung von W. Warde Fowler enthielt: *The latin history of the word 'Religio'*. Leider habe ich erst lange nach dem Erscheinen meiner eigenen Untersuchung von dieser Arbeit Kenntnis erhalten. Ich freue mich, konstatieren zu können, daß Fowler, dessen Aufsatz sich durch Klarheit der Beobachtung und Feinheit der Bemerkungen auszeichnet, in allem Wesentlichen derselben Meinung ist wie ich, nur daß er es ablehnt, zu der Frage der Etymologie Stellung zu nehmen, mit der Bemerkung jedoch, daß sein eigenes Gefühl ebenso wie das Conways dazu neige, Ciceros Etymologie von *relegere*

zu billigen. Er unterscheidet zwei Bedeutungsgruppen, von denen die erste die bei weitem ältere, ja die ursprüngliche sei, die nämlich, in der sich das natürliche Gefühl des Römers angesichts des Ungewöhnlichen und Übernatürlichen ausspreche; diesen Sinn habe das Wort empfangen zu einer Zeit, in der es noch keine staatlichen Priesterschaften und Religionsordnungen gab, um jenes Gefühl zu beschwichtigen. In zweiter Linie und später werde mit *religio* die Haltung des Staatsbürgers gegenüber dem Übernatürlichen gemeint, das nunmehr ohne Furcht oder Zweifel in der Gestalt der anerkannten Staatsgötter vorgestellt und richtig verehrt werden kann. *Religio* ist also ursprünglich und in erster Linie ein Gefühl, genauer das Gefühl von heiliger Scheu, Ängstlichkeit, Zweifel oder Furcht, das angesichts von etwas Außergewöhnlichem, Unerklärlichem im menschlichen Gemüte hervorgerufen wird. Daß diese Bedeutung die ursprüngliche ist, geht daraus hervor, daß sie nicht bloß in der ältesten Literatur die allein vorkommende ist, sondern für die ganze Dauer der römischen Literatur neben der zweiten bestehen geblieben ist. Indem ich es dem Leser selbst überlasse, von der kurzen Geschichte des Wortes, wie sie Fowler gezeichnet hat, Kenntnis zu nehmen, möchte ich nur darauf aufmerksam machen, daß dieser kaum den Versuch macht, den Bedeutungsübergang vom Gefühl des Menschen zur Kulthandlung usw. zu erläutern. Seltsam bleibt es für mich, daß sich Fowler trotz der richtigen Einsicht in die Grundbedeutung nicht entschließen konnte, aus den grammatisch möglichen Etymologien die dieser Bedeutung am meisten entsprechende auszuwählen.

Ganz im Gegensatz nun zu meinen Ausführungen und den auch ihm unbekannt gebliebenen Fowlers bestreitet M. Kobbert *De verborum 'religio' atque 'religiosus' usu apud Romanos quaestiones selectae* (Königsberger Dissert. 1910), daß mit *religio* ursprünglich ein Gefühl gemeint gewesen sei und von dieser Grundbedeutung alle anderen abgeleitet werden müßten.

Diese fleißige Untersuchung kommt zu einem Resultat, das der früher herrschenden Meinung nahesteht, in einem wichtigen Punkte aber von ihr abweicht. Sie ist mir ein willkommener Anlaß, mich noch einmal über das Problem der *religio* zu äußern; sehe ich doch deutlich, welche Überlegungen dem Verfasser, und vielleicht vielen anderen mit ihm, verwehren, sich meiner Auffassungsweise anzuschließen.

Gerade wie ich (a. a. O. S. 544) erkennt er in der *religio*, die beispielsweise einem Orte eigen ist, ein Tabu. Scheinbar gegen mich, bemerkt er sehr richtig, daß diese *religio* eine Eigenschaft des Ortes selbst bedeute. Dann aber, meint er, dürfen wir nicht von einem Begriffe ausgehen, dessen ursprünglicher Sinn eine menschliche Gemütsbewegung ist, sondern müssen nach einer Erklärung suchen, die den in Frage stehenden Begriff von Dingen oder Beschaffenheiten der Außenwelt seinen Ausgangspunkt nehmen läßt. Nun aber besitzen wir nur zwei etymologische Möglichkeiten; verwirft man die ciceronische Erklärung, so bleibt nur die des Lactanz übrig: *religio* von *religare*. Auf diese Etymologie führt uns denn der Verfasser wieder zurück. Was nun aber, fragt er, ist bei der *religio* — d. h. Gefährlichkeit, Tabu — eines Ortes oder Tages das Bindende, und was das Gebundene? Ort und Tag können natürlich nicht das Gebundene sein, wohl aber das Gemüt des Menschen. Nun bezeichne *religare* bei näherem Zusehen vornehmlich dasjenige Binden, durch das der gebundene Gegenstand zurückgehalten werde, und so sei mit *religio* nichts anderes gemeint, als das Tabu, das gewissen Orten, Tagen, Handlungen anhafte und durch das der Mensch zurückgehalten, gehemmt werde *sacris scilicet vinculis eius menti iniectis*. Späterhin sei dieser Begriff, der also ursprünglich auf den Menschen allein Bezug gehabt, mit der Vorstellung von dem Orte selbst enger verwachsen, so daß man nicht mehr an eine Wirkung dachte, die von dem Orte auf das menschliche Gemüt ausgeht, sondern nur noch an eine dem Orte selbst anhaftende

Eigenschaft (S. 60f). An einer früheren Stelle (S. 37) drückt er sich so aus: *religio* ist ursprünglich eine *lex sacra*, die den Menschen zurückhält, etwas zu tun; aus diesem Begriff ist dann nachträglich, wenn auch schon in alten Zeiten, der einer *lex sacra*, die etwas zu tun gebietet, hervorgegangen.

Also *religio* soll die Hemmung oder Abwehr sein, die von etwas, das Tabu ist, ausgeht oder ausgeübt wird; sie soll das Tabu selbst sein *quo homo ipse religatur*. Bleiben wir einmal hier stehen. Ein Tabu verbindet nicht, sondern es trennt, stößt ab. Der Verfasser weiß das sehr wohl. Er setzt deshalb hinter *religatur*: *atque impeditur*. Ich muß diesen Zusatz als unerlaubt bezeichnen, ebenso wie die kurz vorhergehende Erklärung (S. 60): *continet enim vox religare notionem revinciendi, impediendi, arcendi*. Kobbert selbst hat auf derselben Seite eine Übersicht der Gebrauchsweisen von *religare* gegeben, aus der jeder sehen kann, daß dies Verbum fast immer bedeutet „etwas an etwas anbinden, festbinden" (was natürlich den Erfolg hat, daß es nicht davon loskommt), zuweilen „ein Vielfältiges zusammenbinden" (z. B. Haare in einen Knoten), „etwas Offenes zubinden" (z. B. eine Blase). Andere Nebenbedeutungen kommen gar nicht in Betracht. Nun soll natürlich nicht geleugnet werden, daß ein Wort, das ursprünglich „an etwas festbinden" bedeutete, im Verlaufe der Entwicklung in der Sprache die Bedeutung des Hemmens, Zurückhaltens bekommen konnte. Aber das ist tatsächlich bei *religare* nicht geschehen, weder früh noch spät. Wo findet sich denn die Bedeutung *impedire, arcere*, die Kobbert seiner Definition hinten anfügt? Nirgends kommen wir über die Bedeutung des Anbindens, Festbindens hinaus. Jede naive Auffassung mußte die *religio loci*, wenn das Wort mit *religare* in Zusammenhang gebracht wurde, so auffassen, als ob der Ort an sich bände, fesselte — das Gegenteil des Tabu. Lactanz hatte Sprachgefühl genug, um zu schreiben: *hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus* (inst. div. IV 28). So richtig

also Kobbert den ursprünglichen Sinn der *religio loci, diei, actionis* entwickelt hat als den eines Tabu, das dem Menschen verwehrt, diese Dinge in Gebrauch zu nehmen, so wenig ist es ihm gelungen, diesen Sinn mit der Herleitung des Wortes von *religare* zu verbinden.[1]

Aber selbst wenn er recht hätte, wenn das Wort etymologisch betrachtet „Hemmung", „Abwehr", „Verbot" bedeutet haben könnte, läßt sich daraus die tatsächliche Gebrauchsweise wirklich so leicht ableiten, wie er glaubt?

Es ist doch nicht gleichgültig, daß bei aller Verschiedenheit der Bedeutungen, die das Wort im Verlauf der Zeiten angenommen hat, eine Bedeutung durch die ganze Latinität hindurch geblieben ist — eben die, die ich für die ursprüngliche halte —: die Bedeutung der „Gewissensbedenken" oder der „Gewissenhaftigkeit". So wird *religio* gerade an den ältesten Stellen der Literatur, bei Plautus und Terenz (ohne notwendigen Bezug auf „religiöse" Dinge) gebraucht. Die kurzen Erklärungen, die ich (S. 533f. des angeführten Aufsatzes) diesen Stellen beigefügt habe, sprechen wohl für sich, und ich darf es mir (und dem Leser) ersparen, auf die gewundenen Umdeutungen Kobberts (S. 42ff.) näher einzugehen, zumal Fowler in dem oben angeführten Aufsatz gerade diese Seite der Bedeutung ausführlich besprochen hat. Man kennt doch den *iudex religiosus*, den gewissenhaften, der achthat, nach bestem Wissen und Gewissen urteilt, man kennt die *aures teretes et religiosae Atticorum* (Cic. orat. 27). Dieselbe *religio* verlangt man auch von dem Arzte, zu dem man Vertrauen haben soll (Plin. nat. hist. XIX 128). Genau so ist es bei *superstitio*, das nach meiner Meinung ursprünglich „Aufregung", eventuell „Angsterregung" bedeutet. Auch hier ist

[1] Bei Marcell. Emp. 15, 11 liegt gewiß nicht, wie Kobbert meint, irgendeine Urbedeutung von *religio*, die uns veranlassen könnte, das Wort mit *religare* in Zusammenhang zu bringen, vor, sondern *religio* bedeutet hier „Behexung", „Zauber".

die Bedeutung der „Ängstlichkeit“ immer geblieben. In „religiösen“ Dingen ist eine *nimia religio*: *superstitio*. Aber auch der Arzt kann *nimia religio* haben (Plin. a. a. O.). So kann auch der Redner *superstitiose* handeln, der sich mit allzu großer Gewissenhaftigkeit und Ängstlichkeit an den von ihm selbst einstudierten Wortlaut hält (Quintil. inst. X 6, 5). Selbst ein Grammatiker kann im Definieren eines Begriffes *superstitiosus*: allzu ängstlich auf Vollständigkeit und absolute Unterscheidung bedacht sein (Gell. I 25, 10). Weiter, wie unzählige Male ist *religio* direkt synonym mit den Worten, die „Angst“ bedeuten! Hat Kobbert wirklich etwas getan, um verständlich zu machen, wie diese verbreitete Bedeutung aus der eines Verbotes sich entwickeln konnte? Aber er beanstandet bei mir, es sei nicht einleuchtend, daß die Begriffsentwicklung den umgekehrten Weg gegangen, von der Empfindung, vom Abstrakten zum Konkreten, von der Furcht zum gefürchteten Gegenstand einer- und zu der aus ihr entspringenden Handlung anderseits. Das bringt mich auf den Hauptpunkt.

Eine Ausdrucksweise wie *religio loci*, womit eine Qualität des Ortes gemeint ist, kann allerdings einer Erklärung bedürftig scheinen, wenn *religio* ursprünglich nichts anderes war als ein psychischer Zustand des Menschen. Ich will auch gleich Stellen anführen, aus denen nach Kobberts Ansicht *optime apparet*, daß die *religio* dem Orte anhaftet. Verg. Aen. VIII 349 *iam tum religio pavidos terrebat agrestis dira loci*. Sen. epist. 12, 3 *(specus) animum tuum quadam religionis suspicione percutiet*. Wenn *religio* „Scheu“, „Furcht“, „Bedenklichkeit“ eines Menschen bedeutet, wie kann man dann sagen *religio terret* oder *religionis suspicio?*

Formido und *metus* bedeuten doch gewiß menschliche Gemütszustände, und doch bezeichnen beide auch eine Vorrichtung, mit der man die Tiere erschreckt. Dafür könnten viele Analogien gebracht werden. Ich beschränke mich auf

etwas unserer Frage Naheliegendes. S. 537 habe ich zum Vergleich mit *religio* die Worte *σέβειν*, *σέβεσθαι* (*σοβέω*) herangezogen. Der Zustand dessen, der *σέβει*, *σέβεται*, wird mit *σέβας* bezeichnet. Dies Wort verdient tatsächlich in mehr als einer Hinsicht mit *religio* verglichen zu werden. Es bedeutet „Scheu": *σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα*. Aber gleichzeitig wird auch der Gegenstand, angesichts dessen der Mensch Scheu empfindet, mit *σέβας* bezeichnet. *Ὦ σέβας ἐμοὶ μέγιστον, Ἀγάμεμνον ἄναξ* redet Klytaimestra ihren Gatten an (Eur. Iph. Aul. 633). Der furchtsame Mädchenchor in Aisch. Hiket. 755: *οὐ μὴ τριαίνας τάσδε καὶ θεῶν σέβη δείσαντες ἡμῶν χεῖρ' ἀπόσχωνται*. Ebenda 82: *ἔστι δὲ κἀκ πολέμου τειρομένοις βωμὸς ἀρῆς φυγάσιν ῥῦμα, δαιμόνων σέβας*. Hier ist also *σέβας* „die Scheu" ganz deutlich objektiviert, und wie es oben hieß: *religio terrebat*, so hier *σέβη δείσαντες*. Ja noch weiter läßt sich der Gebrauch von *σέβας* mit dem von *religio* vergleichen. Ich habe S. 535 aus einer verlorenen Rede des alten Cato den Satz zitiert: *miror audere atque religionem non tenere, statuas deorum . . . signa domi pro suppellectile statuere*[1] Cato ist indigniert, daß man Keckheit genug besitze und die *religio* einen nicht zurückhalte, so frevelhaft mit den Götterbildern umzugehen.[2] Damit vergleiche man Aesch. Eum. 690ff., wo es vom Areopag heißt: *ἐν δὲ τῷ σέβας ἀστῶν φόβος τε συγγενὴς τὸ μὴ ἀδικεῖν σχήσει*. — Nach Kobbert S. 37 und 47 ist die Formel *religio est (aliquid facere)* gleichbedeutend mit *nefas est*. Das ist an sich wenig wahrscheinlich. Die

[1] Kobbert tadelt mich, S. 45, 1, daß ich mit Jordan so geschrieben, während doch nirgends gesagt werde *religionem tenere*, sondern immer nur *religione teneri*, und deshalb sei aus *R*, der gegen die anderen codd. *religione* bietet, mit Änderung des *tenere* in *tenerei* zu lesen: *religione non tenerei*, wie Hertz vorgeschlagen. Seltsam! Vier Seiten später zitiert er selbst Liv. 27, 25, 7 *Marcellum aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant*.

[2] Wie Kobbert in der *religio* dieser Stelle eine *lex sacra* sehen kann (S. 45, 1), ist mir völlig unbegreiflich.

Stellen, die dafür angeführt werden, ergeben für jede vorurteilslose Auffassung den Sinn: „es ist bedenklich“. Kobberts erstes Beispiel zwingt sogar zu dieser Auffassung: Liv. VI 27, 4 *religio erat*, an Stelle eines verstorbenen Zensors einen anderen zu wählen; deshalb dankt auch der überlebende ab; allein auch eine zweite Zensorenwahl erweist sich als ungültig; nun sieht man von einer dritten Neuwahl ab, denn sie zu veranstalten war *religiosum*, weil die Götter eine Zensur für dies Jahr offenbar nicht wünschten. Wer wollte hier an Stelle von *religiosum*: *nefas* setzen? Das Nächstliegende dürfte doch wohl sein, die Ausdrücke *religio est* und *religioni est* für gleichbedeutend zu halten.[1] In dem letzteren erkennt natürlich auch Kobbert die Gemütsbewegung. Sie werden auch tatsächlich völlig parallel verwendet: z. B. Fest. p. 285 *religioni est quibusdam porta Carmentali egredi* und Sueton Aug. 6 *huc introire nisi necessario et caste religio est*. Gerade der letzte Satz beweist nach Kobbert p. 48, daß sein *religio est* nicht einen menschlichen Affekt, sondern eine *lex quae vetat* bedeute. Hätte er gelesen, wie Sueton in der zweiten Hälfte des Satzes fortfährt, so wäre ihm klar geworden, daß er für das Gegenteil spricht. Der ganze Satz lautet nämlich: *huc introire . . . religio est concepta opinione veteri, quasi temere adeuntibus horror quidam et metus obiciatur, sed et mox confirmata* (durch eine nächtliche Spukgeschichte). Eine *religio*, die *opinione concipitur* und durch ein Ereignis *confirmatur*, ist doch wohl ein „Bedenken“ und kein „Gesetz“. Aber noch weiter: die oben angeführte Liviusstelle sagt, daß es *religio erat*, einen Zensor an Stelle eines gestorbenen zu wählen. Im vorhergehenden Buch (V 31, 6) hatte Livius den Grund dafür angegeben: *C. Iulius censor decessit. in eius locum M. Cornelius suffectus. quae res postea religioni fuit, quia eo lustro Roma est capta: nec deinde unquam in demortui locum censor sufficitur*. Man

[1] Vgl z. B. *pudor est referre* und *pudori est narrare*, beides von Ovid (met. XIV 18 und VII 687) in ganz gleicher Bedeutung gebraucht.

sieht, daß zwischen *religio est* und *religioni est* kein wesentlicher Unterschied des Gedankens ist. Auch mit diesem Ausdruck vergleichen wir *σέβας*: Ilias XVIII 178 fordert Iris den Achill auf, zum Schlachtfeld zu gehen, damit der Leichnam des Patroklos nicht in die Hände der Feinde falle: *ἄλλ' ἄνα, μηδ' ἔτι κεῖσο· σέβας δέ σε θυμὸν ἰκέσθω, Πάτροκλον Τρῳῇσι κυσὶν μέλπηθρα γενέσθαι.* Ähnlich wird *αἰδώς ἐστι* gebraucht: Aesch. Agam. 948 sagt Agamemnon, es sei bedenklich, über so prächtige Teppiche hinzuschreiten, wie Klytaimestra sie für ihn auf den Boden gebreitet: *καὶ τοῖσδέ μ' ἐμβαίνονθ' ἁλουργέσιν θεῶν μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος. πολλὴ γὰρ αἰδὼς εἱματοφθορεῖν* (überliefert *σωματοφθορεῖν*) *ποσὶν στείβοντα πλοῦτον ἀργυρωνήτους ὑφάς.*

Oben habe ich von dem Übergang abstrakter Worte in konkrete Bedeutung gesprochen. Wie fern dem Verfasser — und leider vielen Philologen — das Verständnis dieser Spracherscheinung ist, zeigen seine Ausführungen S. 41. Nach meiner Erklärung geht die Bedeutung *omen, prodigium*, die *religio* bisweilen annimmt, natürlich aus von der Grundbedeutung „Scheu", „Bedenklichkeit". *Sed qua ratione id fiat, non satis explicatur* wirft Kobbert ein. Schon oben ist auf *formido* und *metus* hingewiesen worden, die, obgleich sie doch ursprünglich und immer Affekte des Menschen bezeichnet haben, dennoch zugleich einen Gegenstand bedeuten, der Schrecken einjagt. Bedeutet *δεῖμα* nicht auch das, was in Schrecken setzt? Aesch. Cho. 524: Klytaimestra fährt auf *ἔκ τ' ὀνειράτων καὶ νυκτιπλάγκτων δειμάτων.* Ist nicht, um ein Beispiel aus anderer Sphäre zu gebrauchen, *ὄψις* das Sehen und zugleich der Anblick und das „Gesicht?" *ὄψεις ἔννυχοι* kommen in das Schlafgemach der Io und reden zu ihr (Aesch. Prom. 645). Doch das sind ein paar Beispiele für eine Spracherscheinung, die geradezu die Regel ist. Wenn *legio* von altersher nicht mehr „das Auswählen", sondern „das Ausgewählte" (vgl. *optio* den Chargierten, sogar maskulinisch ge-

worden, wie der podestà) bedeutet, wie sollte es auffällig sein, daß das nach meiner Meinung etymologisch damit verwandte *(*relegio) religio* neben der immer gebliebenen Grundbedeutung „Bedenken", „Scheu" auch dasjenige bezeichnet, auf das sich Bedenken und Scheu beziehen? Nach Kobberts Meinung dagegen bedeutet *religio*, wenn es gleich *omen* ist, auch wieder *interdictum vel praeceptum*. Dies *interdictum* wird durch das *omen* gegeben; allmählich aber ist es zur Bezeichnung des Omens selbst gebraucht worden. Ob der Begriff des Bedenkens, des Scheuerregenden oder der des Verbotes dem Omen näher kommt, möge der Leser selbst entscheiden.

Es hieße eine starke Geduldsprobe vom Leser erwarten, wollte ich alle Einzelheiten, mit denen Kobbert seine These zu erweisen sucht, vornehmen. Sie sind meist der Art, wie die S. 43 aufgestellte Behauptung, das Verbum *obicere* bei Plaut. Merc. 881 *(religionem illic <mi> obiecit)* beweise, daß *religionem extrinsecus in hominem invadere*, also kein Affekt mit dem Worte gemeint sein könne. Schade, daß nach römischer Ausdrucksweise *furor, libido, terror, metus* usw. *homines invadunt*, und daß nicht bloß *religio*, sondern auch, wie jedes Lexikon lehrt, *metus, terror, spes, dolor* usw. *alicui obiciuntur*. Häufig braucht man nur an unser „Gewissen" zu denken, um sofort zu sehen, wie wenig die Argumentation Kobberts wirklich beweist. S. 46 macht er im Anschluß an den vorhin besprochenen Ausdruck *religio est*, der eine Warnung enthält, auf Fälle aufmerksam, wo diese oder ähnliche Ausdrucksarten im Gegenteil ein Gebot enthalten (Plin. n. h. XXXV 3 *scrobem repleri vario genere frugum religio est ac terrae piamentum)*, und meint, es sei völlig klar, daß hier der Begriff der Scheu den syntaktischen Zusammenhang sowohl, wie den Sinn zerstöre; es handle sich um eine Weisung, die von außen an den Menschen herantrete, nicht aus ihm selbst entstanden sein könne. Zum Beweis führt er Stellen wie Cicero, Cluent. 159 und pro Font. 3 an, wo es heißt: *religio cogit*. In der ersten

Stelle wird das Ideal eines guten Richters gezeichnet; dazu gehört, daß er nie an seine Privatwünsche denkt, sondern nur daran *quid lex et religio cogat.* Die Stelle ist von Kobbert schon S. 39 besprochen worden; es heißt dort, daß *religio* hier nur als *lex* aufgefaßt werden könne, und das gehe unwidersprechlich schon allein aus dem Verbum *cogere* hervor. Nun, ich denke doch, daß das „Gewissen" manchen Menschen „zwingt", etwas zu tun oder zu lassen. Oder ist es etwa unlateinisch, von *conscientia, verecundia, pudor, metus, timor* usw. zu sagen, daß sie *cogunt*? Was soll aber außerdem neben *lex religio* an unserer Stelle anderes bedeuten als „Gewissenhaftigkeit"? Gerade vom Richter wird ja doch immer ausdrücklich *fides* und *religio* verlangt, und man spricht lobend von einem *iudex religiosus,* wie auch von einem *testis.* Was da gemeint ist, zeigt Ciceros Aufforderung an die Richter ein paar Zeilen vorher: *religioni potius vestrae quam odio pareatis.* Ist das nicht deutlich genug? Und doch beweist nach Kobbert S. 39 das bei *religio* auch sonst vorkommende Verbum *parere,* daß es sich da immer um *leges* handle. So heißt es in derselben Rede 121 *suae potius religioni quam censorum opinioni paruerunt.* Und damit ja kein Zweifel bleibe, was mit *religio* gemeint ist, steht direkt vorher (121) *iudiciis eorum, qui iurati statuere maiore cum religione et diligentia debuerunt.* Auf dasselbe führt für unsere Frage pro Font. 3: *difficile est eum, qui magistratui pecuniam dederit, non aut induci odio ut dicat, aut cogi re<lig>ione.* Wenn endlich Kobbert noch Statius silv. V praef. anführt, so möge der Leser selbst über den Satz urteilen: *uxorem enim vivam amare voluptas est, defunctam religio.* Alle die hier besprochenen Stellen sollen nach Kobbert beweisen, daß der Begriff *religio* nicht von einem Gemütszustande ausgegangen, sondern etwas einer *lex* ähnliches sei. Um nun wieder zu der Pliniusstelle zurückzukehren, so zeigt sie allerdings, daß *religio est* auch einmal einen Antrieb, nicht wie sonst eine Warnung, enthalten kann. Wir haben

es hier natürlich mit derjenigen Bedeutung von *religio* zu tun, die sie dem *cultus* und *ritus* naherückt. Wenn, wie Kobbert annimmt, eine Art von *lex* gemeint wäre, so bliebe völlig unfaßbar, wie derselbe Ausdruck, der sonst nach Kobberts Definition den Sinn von *nefas est* hat, plötzlich das gerade Gegenteil bedeuten könnte. Gehe ich dagegen von *relegere*[1] „acht geben", „beachten", „bedenken" (im Gegensatz zu *neg-legere*) aus, so erklärt sich alles von selbst. Wie viel kann uns schon allein unsere eigene Sprache lehren! Wenn ich mich „bedenke" angesichts irgendeiner Sache oder Handlungsweise, so kann das dazu führen, daß die Sache selbst ein „Bedenken" zu enthalten scheint, ich mich also vor ihr in acht nehme; oder aber, ich komme dazu, sie zu „beachten" *observare*, und diese „Beachtung" *observatio* wird selbst eine Handlungsweise (vgl. Val. Max. I 1, 8 *quo minus religionibus suus tenor suaque observatio redderetur*). Ich „bedenke" eine Sache, und der Erfolg ist, daß in mir ein „Bedenken" aufsteigt; oder aber, der Erfolg ist der, den sich Papageno wünscht: „wenn die Götter uns bedenken, unsrer Liebe Kinder schenken", den sich so mancher wünscht, wenn er gern im Testamente „bedacht" sein möchte; „es ist unser treuer Rat, väterliches Bedenken und Verordnung, daß ..." sagt der Landesvater (Grimms Wörterbuch). Wir sehen also, wie leicht die Bedeutung des Ritus und des Kultus aus dem Grundbegriff des

[1] Es ist gewiß nicht angängig, das von Gell. IV 9, 1 aus einem alten Vers angeführte *religens* als dichterische bzw. etymologische Fiktion abzutun. Charakteristisch ist die Ausdrucksweise Jordans in Prellers *Röm Myth.* I³ 128 Anm.: „wohl jedenfalls eine etymologische Erfindung". Aus Ciceros Worten d. nat. deor. II 72 geht hervor, daß für ihn ein Wort *relegere* jedenfalls nichts Unwahrscheinliches enthielt, und wenn es bei dem alten Dichter wirklich „Augenblicksschöpfung" gewesen sein sollte (Solmsen bei Kobbert p. 58, 1), warum sollte sein Sprachgefühl nicht gerade das geschaffen haben, was zu seiner Zeit schon außer Gebrauch gekommen, ehemals aber gebräuchlich gewesen? Doch wozu der ganze Skeptizismus bei einem Worte, das doch schon Nigidius Figulus *ex antiquo carmine* zitiert hat?

relegere erklärt werden kann, und wie verständlich der Gebrauch in der Pliniusstelle oben ist.[1] Dies zur Erläuterung meiner im ersten Aufsatz S. 537 gemachten Bemerkungen, die Kobbert künstlich und gezwungen erschienen sind.

Wie einfach von demselben Grundbegriffe aus solche Ausdrucksweisen wie *sepulcrum religione tenetur, populus religione obligatur, religio aliquem impedit* usw. verstanden werden können, wird jeder selbst erkennen. Kobbert dagegen hat, soviel ich sehe, nichts getan, um zu erklären oder Analoga dafür beizubringen, daß ein Begriff, der ursprünglich etwa *nefas* oder *lex* bedeutet hat, zur Bezeichnung eines Gemütszustandes verwandt worden sein könnte. Worte für „Scheu", „Ehrfurcht", „Sorge" usw. werden in den alten Sprachen ganz allgemein auch zur Bezeichnung der Gegenstände dieser Affekte verwandt; wo aber solche, die ein Verbot oder ein Gesetz bezeichneten, in die Bedeutung der Gemütsbewegungen der Furcht, des Bedenkens, des Zweifels übergegangen wären, wüßte ich wenigstens nicht zu sagen.

Aber der Verfasser sagt uns ja glücklicherweise ganz offen, von welcher vorgefaßten Meinung ausgehend er zu seinen Aufstellungen gelangt ist. Er sagt S. 53: *iam per se verisimilius est religionem primum externis rebus adhaesisse, postea demum in hominum animis esse collocatam. Coniectare enim licet in sermone hominum eas notiones, quibus hominum natura exprimitur, omnino tunc demum ortas esse, cum lingua iam magis esset exculta.* Wenn damit eine unerforschliche barbarische Urzeit gemeint ist, so mag es sich hören lassen. Für unsere Forschung sollte es, denke ich, genügen, daß die Kategorie des Abstraktums zum indogermanischen Gemeinbesitz gehört. Natürlich stützt sich Kobbert auf Useners Abstraktentheorie. In den Götternamen S. 364ff. erkennt Usener mit vollem Rechte gegen Frühere das Alter und die Bedeutung der abstrakten Gottesbegriffe an. Aber er meint (S. 370),

[1] Übrigens ebenso Liv. X 37, 16 *ut aedem etiam fieri senatus iuberet . . . in religionem venit.*

sie seien in Wahrheit als Adjektiva zu verstehen, und S. 371 wirft er die Frage auf, „ob die Sprache überhaupt ursprüngliche Abstrakta besitzt, d. h ob die Wortbildungen, welche zur Bezeichnung abstrakter Begriffe dienen, zu diesem Zweck geschaffen sind oder ihre Wertung erst nachträglich erhalten haben". Seiner Meinung nach ist das letztere der Fall. Was Usener des weiteren ausführt, gehört zu den Irrtümern, gegen die man trotz aller Verehrung des großen Mannes nicht blind sein darf. Es mag genügen, auf die Abhandlung über das indogermanische Abstraktum bei Brugmann, Grundriß II² 1, 628 zu verweisen, wo natürlich auch die Bemerkung über die „Leichtigkeit" nicht fehlt, „mit der die Abstrakta überall in Sachbedeutung hinüberschwanken". Ganz unbegreiflich aber ist es, wie Kobbert Usener die Worte nachsprechen kann, daß in Ausdrücken wie *φόβος εἰσῆλθεν* noch die alte Bedeutung durchschimmere, noch eine letzte Erinnerung daran vorliege, daß *φόβος* zuerst ein Gott („der Scheucher") gewesen und dann erst die Gemütsbewegung (vorher die Handlung des Fliehens) geworden. Es ist überflüssig, an das lateinische *invadere* (oben S. 415) zu erinnern. Soll dasselbe gelten für Il. XVII 157 *οἷόν τ' (μένος πολυθαρσές, ἄτρομον) ἄνδρας ἐσέρχεται οἳ περὶ πάτρης ἀνδράσι δυσμενέεσσι πόνον καὶ δῆριν ἔθεντο*? Auch für *πόθος*, *ἔλεος*, *ἐπιθυμία*, die *εἰσέρχονται*? Ebenso bei *εἰσπίπτω*. Wer wollte aus Ilias IX 436 *ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῷ* auf einen alten Gott schließen? Oder aus dem lateinischen *timor incessit animos?* Wir wissen ja, daß *Φόβος* wirklich ein entsetzlicher alter Gott gewesen ist. Aber das hindert nicht, zu glauben, wie die Sprachwissenschaft verlangt, daß er eben von der Flucht und dem für sie charakteristischen Affekt seinen Namen erhalten hat, als ihr Erreger, gerade wie der doch gewiß auch alte *Ἔρως* von der Liebesleidenschaft benannt ist, und nicht umgekehrt. Daß die Alten dem Wesen, von dem sie glaubten, daß es die entsetzliche Krankheit des Davonlaufens errege, richtiger, das sie eben im entsetzten Davonlaufen, dann im Schreck überhaupt

erlebten, keinen anderen Namen gegeben haben, als eben den der „Flucht", des „Schreckens", ist ebensowenig zu verwundern, als daß sie die Göttin der Fieberkrankheit nach diesem Körperzustand *Febris* genannt haben. Der Zustand des Menschen, den die Sprache abstrakt bezeichnen muß, ist nach alter Anschauung etwas Reales, das von außen her als Ganzes über ihn kommt und ihn überwältigt.

Wir befinden uns hier wirklich an der Schwelle der Religion. Ich stimme Marett völlig zu, wenn er sagt (*Pre-animistic religion*, in *The Threshold of Religion*, London 1909, S. 13): *Of all English words Awe is, I think, the one that expresses the fundamental Religious Feeling most nearly. Awe is not the same thing as "pure funk". "Primus in orbe deos fecit timor" is only true of we admit Wonder, Admiration, Interest, Respect, ever Love perhaps, to be, no less than Fear, essential constituents of this elemental mood.* Wer *nil admiratur*, ist nicht mehr religiös. Sollte nicht schon allein unser Wort „Wunder" lehren, wie wenig der Vorwurf des Gekünstelten, den Kobbert meiner Ableitung des Begriffes *religio* im Sinne von *omen, prodigium* macht, zutrifft? Das „Wunder", das des Glaubens liebstes Kind ist, was ist es anderes, als unsere „Verwunderung"? „Das nimmt mich wunder" sagen wir, und ähnlich schon das Mittelhochdeutsche. Wir brauchen diesem „Wunder" nur eine kleine Nuance von Ängstlichkeit zu geben, so sind wir bei dem römischen *in religionem venit.* Genau ebenso ist es natürlich mit dem griechischen θαῦμα: θαῦμα ἰδέσθαι, θαῦμά με ἔχει, θαῦμα ποιεῖσθαί τινος usw.; was der Zauberer vollbringt, sind θαύματα. Der nächsthöhere Grad dieses „Wunders" ist im lateinischen *superstitio*, und so haben es die Römer selbst beurteilt. Dem entspricht, daß ich das Wort auf eine Stufe mit ἔκστασις gesetzt habe.

Es wäre ungemein lohnend, einmal eine große Anzahl verwandter und unverwandter Sprachen danach zu befragen, wie in ihnen die Begriffe der Achtung, Ehrfurcht, Scheu

schließlich Frömmigkeit bezeichnet worden sind. Ich bin überzeugt, daß meine Meinung von *religio* dadurch nur in helleres Licht gesetzt werden würde. Gerade die Doppelseitigkeit, die die *religio* nach meiner Auffassung hat, ist für eine Reihe ähnlicher Begriffe in anderen Sprachen charakteristisch. Oben ist auf *σέβεσθαι, σέβας, αἰδεῖσθαι, αἰδώς* hingewiesen worden. Der uralte Begriff der *αἰδώς* ist mit dem der *religio* in mancher Beziehung verwandt. Er enthält etwas Negatives und zugleich etwas Positives, genau wie *religio*. Ilias XXIV 90 *αἰδέομαι δὲ μίσγεσθ ἀθανάτοισιν*. Aesch. Cho. 899 *Πυλάδη, τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτενεῖν*; dann: *δεῖ θεοὺς μὲν σέβεσθαι, γονέας δὲ τιμᾶν, πρεσβυτέρους αἰδεῖσθαι* und vieles andere. Das sind alles Nuancen von *relegere*. Man vergleiche die verwandten Sprachen (Walde, Latein. etymol. Wörterbuch[2] S. 18). Verwandt scheint gotisch *aistan, ga-aistan:* Luk. 18, 4 *jabai . . . manman ni aista* (*εἰ . . . οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι* — wenn ich nach keinem Menschen etwas frage). Mark. 12, 6 *qiþands þatei gaaistand sunu meinana* (*ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου* — sie werden meinen Sohn scheuen). Hier haben wir das *οὐκ ἀλέγειν, non relegere, neglegere* (vgl. auch das ähnliche *respicere*: Cornelius Severus bei Sen. suas. 6, 26 *nec lubrica fata deosque respexit).* Wenn mit diesen Worten wirklich ahd. *ēra*, marrucinisch *aisos* (den Göttern), oskisch *aisusis (sacrificiis)* usw. zusammenhängen, so paßt das wiederum vortrefflich. Mit *αἴδομαι* wird endlich auch altind. *īḍē* „verehre, preise, flehe an" verglichen. Man sieht, wie gut alles zusammenstimmt. Überall haben wir Analoga zu *relegere* und *religio*.

Zum Schluß seien noch ein paar Worte im Anschluß an meine Ausführungen über *superstitio* a. a. O. S. 548ff. gestattet. Ich gehe hier von dem Begriff der Aufregung aus, setze *superstitio* der *ἔκστασις* gleich, mache aber insofern einen Unterschied, als ich in *superstitio* denjenigen geringeren Grad von Erregung erblicke, bei welchem die Seele nicht den Körper geradezu verläßt, sondern nur in die Höhe dringt, so daß der

Aufgeregte etwa das Klopfen des Herzens in der Kehle zu spüren glaubt und nachher von seiner Seele aussagt, sie habe auf den Lippen geschwebt und wäre beinahe entflohen. Die Aufregung ist für den Propheten wie für den Abergläubigen bezeichnend. In ersterem Sinne wird *superstitio* von den ältesten Schriftstellern gebraucht, im letzteren von den meisten übrigen. Daß es richtig ist, von dem Begriff der Erregung auszugehen, lehrt dieselbe Erwägung, wie bei *religio*: auch *superstitio* bezeichnet die Ängstlichkeit überhaupt, ohne notwendigen Bezug auf das Übernatürliche; ein gewissenhafter Mensch ist *religiosus* und wird als solcher gelobt, wer aber die Gewissenhaftigkeit bis zur ängstlichen Kleinlichkeit betreibt, ist *superstitiosus* und wird getadelt (s. oben S. 411).

Als ich meinen ersten Aufsatz niederschrieb, war mir die Schrift von A. Hahn *De superstitionis natura ex sententia veterum, imprimis Romanorum* (Breslauer Universitätsprogramm 1840) unbekannt. Den Hinweis darauf verdanke ich R. Wünsch. Hahn gibt eine recht nützliche Zusammenstellung der für die Geschichte von *superstitio* charakteristischen Schriftstellerzeugnisse, verfehlt aber das Verständnis der Herkunft und Entwicklung des Wortes völlig. Nach ihm sollen *superstitiones* zuerst *res coelestes et divinae, velut prodigia v. c. . . . quae coelitus divinitusque obiecta vel obstita putarentur* gewesen sein, benannt *de rebus superstantibus*. Vgl. dazu Progr. 1854, wo Hahn S. 4, 4 die nach seiner Meinung ursprüngliche Bedeutung von *superstitio* deutsch wiedergibt mit: „Überstellung = das Setzen eines Höheren über sich und die Natur". Darum sei bei Plautus der *superstitiosus* der *divinus* oder *vates*, der die Himmelszeichen zu deuten wisse. Nachdem aber einmal der Staat aus der Menge der durch dieses „Überstellen", „Setzen eines Höheren über sich" entstandenen Götter einen bestimmt umgrenzten Kreis ausgewählt und den gesamten Gottesdienst gesetzlich geregelt hatte, wurde *superstitio* zu etwas Tadelnswertem und bezeichnete ein Übermaß von *religio*.

Die älteste griechische Zeitrechnung
Apollo und der Orient

Von Martin P. Nilsson in Lund

Zu den Problemen, die nie eine volle Lösung erhalten können, weil die Überlieferung der ausschlaggebenden Faktoren zu sehr fragmentarisch ist, gehört die Frage von der Schuld, in welcher die ältere griechische Kultur gegenüber dem Orient steht. Die Frage ist aber von einem solchen grundlegenden Gewicht, daß sie immer wieder zum Gegenstand der Erörterung und der Forschung gemacht werden muß, damit sie so allseitig wie möglich beleuchtet werden kann; nur so ist zu hoffen, daß sie vorwärtsgebracht werde.

Der neuhumanistischen Auffassung, nach der die Griechen die unvergänglichen Früchte ihrer geistigen und künstlerischen Arbeit auf völlig eigenem und selbständigem Boden geschaffen haben, steht in dem sog. Panbabylonismus das andere Extrem gegenüber. Die argen Übertreibungen dieser Richtung dürfen uns nicht den Blick dafür verdunkeln, daß auch die ältere entgegengesetzte Auffassung die Selbständigkeit der griechischen Kultur zu hoch eingeschätzt haben kann. Niemand hat z. B. bezweifelt, daß Thales seine astronomischen und mathematischen Kenntnisse aus dem Orient geholt hat, mehr wurde aber nicht zugestanden; die ionische Naturphilosophie und der orphische Mystizismus sollten trotz aller Anklänge autochthon griechisch sein. Schon Gomperz hat demgegenüber in seinen griechischen Denkern auf den wahrscheinlichen Einfluß orientalischer Spekulationen auf das Denken der Griechen hingewiesen, und jetzt hat Robert Eisler in seinem Buch über Weltenmantel und Himmelszelt neben vielem Verfehlten mit der Gewißheit, die auf diesem Gebiet möglich ist, wie es mir scheint, nach-

gewiesen, daß der Orphizismus und die ionische Naturphilosophie der persisch-babylonischen Spekulation viel verdanken. Die Bedeutung des Nachweises liegt vor allem darin, daß er uns zeigt, daß der orientalische Einfluß nicht nur die Forscher und die Weitgefahrenen getroffen hat, wie man früher meinte, sondern auch in den breiten Schichten des Volkes mächtig gewesen ist. Das hätte doch längst, wer den Monumenten nicht völlig fremd gegenüber steht, beherzigen sollen. Die korinthische Vasengattung wird in der Mitte des 7. Jahrhunderts herrschend und verdrängt die sog. protokorinthische Gattung, die in ihrer nüchternen Zierlichkeit und Akkuratesse das Zeugnis von ihrer Entstehung aus rein griechischem Geist trägt und in ihrer Art solche Meisterstücke wie die kleine Kanne aus der Sammlung Chigi geschaffen hat.[1] Jene Sphinxe, Greifen, Panther, Löwen usw., die die korinthischen Vasen schmücken, stammen aus dem Orient, und die ganze Manier, die ermüdende Einförmigkeit der aneinander gereihten Tiere und die fast völlige Bedeckung des Grundes mit Füllornamenten, deuten auf die Erzeugnisse der orientalischen Teppichweberei als ihre Vorbilder hin. Jene Vasen zeigen uns eine orientalische Modeströmung, die um diese Zeit Griechenland überschwemmt und auch hinab zu den breiten Schichten des Volkes drängt; denn die korinthischen Vasen sind ein Massenartikel.

Die Frage, ob Griechenland in noch älterer Zeit Einflüsse von den großen Kulturländern des Ostens empfangen hat, drängt sich mit Notwendigkeit hervor, und ist mehrfach bejaht worden. Schon in prähistorischer Zeit, sogar in der Steinzeit hat man die Spuren der orientalischen Einwirkung wahrzunehmen geglaubt. Es steht aber hiermit eigentümlich, nicht nur in Griechenland. Während in griechischer Erde ägyptische Gegenstände des zweiten vorchristlichen Jahrtausends und in Ägypten zahlreiche mykenische Vasen gefunden worden sind,

[1] Ant. Denkm. II. Tf. 44/5

können wir solche handgreifliche Zeugen von der Verbindung mit dem babylonischen Kulturkreise nicht aufzeigen. Es scheint, als ob Babylonien mehr Ideen exportiert hat, und diese tragen nicht das *made in Babylonia* so deutlich aufgeprägt, daß es von der Nachwelt, die erst aus zersplitterten und dürftigen Fragmenten sich ein Bild von der Gedankenwelt und geistigen Kultur der verschiedenen Völker zusammensuchen muß, unmittelbar erkannt wird.

Um so wichtiger ist es, daß abgesehen von den Fällen, wo ein Einfluß Babyloniens nur vermutet wird, ein solcher in einem Falle in der kretisch-mykenischen Periode konstatiert werden kann. Jene Bronzebarren, die in nicht geringer Zahl an mehreren Stellen, z. B. in H. Triada, gefunden worden sind, haben ein durchschnittliches Gewicht von einem babylonischen Talent; daß dieses Gewicht absichtlich gewählt ist, erhellt daraus, daß auch Barren, welche die Hälfte oder das Viertel eines Talentes wiegen, gefunden worden sind. Die Übernahme des babylonischen Gewichtes von den Griechen ist also schon in der Bronzezeit erfolgt.[1]

Es ist längst vermutet worden, daß die Fristen von sieben Tagen usw. und die damit zusammenhängende große Rolle der Siebenzahl in der Religion und sonst auf den Orient zurückgehe, obgleich die Übernahme von den Griechen in sehr früher Zeit geschehen sein müßte.[2] Zur Zeit ist man aber von dieser Annahme zurückgekommen und nimmt am liebsten einen selbständigen griechischen Ursprung an. Dieser Standpunkt

[1] Es ist das Verdienst Svoronos' die Bedeutung dieser Funde in seinem für die Entstehung des Geldes grundlegenden Aufsatz im *Journ. d'arch. numism.* 9 (1906) 153 ff. geschildert zu haben.

[2] F. v. Andrian *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Mitt. der anthropol. Ges. in Wien* XXXI 1901 S. 225 ff.) kommt nach einer Musterung der Beispiele aus allen Erdteilen zu dem Resultat, daß eine besondere Bedeutung der Siebenzahl im größten Teil von Afrika, Amerika und Australien, ja sogar bei einigen europäischen Völkern fehlt, und daß sie sich von Mesopotamien nach verschiedenen Richtungen ausgebreitet hat.

wird vor allem von Roscher in seiner ausführlichen Untersuchung von der Rolle der Sieben- und der Neunzahl in Kultus, Mythologie, Zeitrechnung und Philosophie vertreten;[1] um so größer ist meine Pflicht, die Schuld anzuerkennen, in der ich für die folgenden Bemerkungen bei dem von Roscher mit unermüdlichem Fleiße und Sorgfalt gesammelten Material stehe.

Die hebdomadischen Fristen dürfen aber nicht in gekünstelter Isolierung betrachtet werden, sondern müssen auf ihren Platz in dem Zusammenhang eingestellt werden; daher müssen sie nicht nur mit den mit ihnen zunächst konkurrierenden enneadischen Fristen, sondern auch mit den anderen Weisen der Zeitrechnung in dem ältesten Griechenland verglichen werden.

Der griechische Monat ist ein von dem Mond abhängiger wirklicher Mondmonat, welcher durch die Einschaltung eines dreizehnten Monats in gewissen Jahren, oft auf willkürliche Weise, mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wird. Ein Monat in diesem zwölf- bzw. dreizehnmonatigen Jahr ist in verschiedenen Jahren im Verhältnis zu den natürlichen Jahreszeiten einem Wechsel unterworfen, der recht beträchtlich ist und bis zu einem vollen Monat betragen kann. Der griechische Monat war daher im Gegensatz zu unsrem rein konventionellen Monat sehr wenig geeignet, einen Zeitpunkt zu bestimmen, der von den natürlichen Jahreszeiten abhängig war. Hierzu hat man ihn auch ursprünglich nicht und später nur in beschränktem Maß gebraucht. Schon vor vielen Jahren habe ich die Bedeutung des Umstands hervorgehoben, daß im ältesten Griechenland die Zeit auf zwei verschiedene Weisen bestimmt wird, teils nach den Monaten, teils nach den Auf- und Untergängen der Gestirne.[2] Die ersterwähnte Art ist hieratisch und offiziell. Selten werden die

[1] Roscher *Abh. der sächs. Ges. der Wiss.*, phil.-hist. Kl. XXI Nr. IV, XXIV Nr. I und VI.

[2] *Stud. de Dionysiis atticis*, Diss. Lund 1900. S. 1 ff.

Monate nur beziffert, sonst sind fast alle — einige behaupten alle — nach irgendeinem Fest benannt. Daß die Monatsrechnung auch im offiziellen Gebrauch, z. B. in der Verwaltung und in der Ansetzung der Volksversammlungen, vorkommt, beruht darauf, daß jede offizielle Handlung eine religiöse Weihe hat.

Die Zeitbestimmung nach den Auf- und Untergängen der Gestirne scheint zunächst poetisch zu sein, da sie uns vornehmlich aus Hesiod und Vergil bekannt ist. Das ist aber ein Irrtum; sie ist die praktische Rechnung derjenigen Leute, deren Beschäftigungen sich nach den natürlichen Jahreszeiten richten müssen, der Bauern und der Schiffer. Da Hesiod für Ackerbau und Seefahrt praktische Ratschläge geben will, bezeichnet er die Zeit nach den Auf- und Untergängen der Gestirne — für ihn ist es kein poetisches Stilmittel; dazu wird es erst durch seine Autorität bei den Späteren. Es war das einzige Mittel, die von den natürlichen Jahreszeiten bedingten Zeitpunkte zu bezeichnen, da die heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne sich so unmerklich verschieben — um einen Monat in zweitausend Jahren —, daß die Verschiebung erst von einer sehr ausgebildeten Beobachtungsmethode bemerkt werden kann. Hiermit verbindet sich natürlich die Beobachtung der Zugvögel und anderer Naturerscheinungen, wie die Bauern bis in die späteste Zeit sie gehandhabt haben. Bei Hesiod finden sich zahlreiche Zeitbestimmungen dieser Art. Op. v. 448 *εὖτ' ἂν γεράνου φωνὴν ἐπακούσῃς ὑψόθεν ἐκ νεφέων ἐνιαύσια κεκληγυίης*, 486 *ἦμος κόκκυξ κοκκύξει δρυὸς ἐν πετάλοισι τὸ πρῶτον*, 568 *τὸν δὲ μέτ' (Ἀρκτοῦρον) ὀρθογόη Πανδιονὶς ὦρτο χελιδών*, 571 *ἀλλ' ὁπότ' ἂν φερέοικος ἀπὸ χθονὸς ἅμ φυτὰ βαίνῃ*, 582 *ἦμος δὲ σκόλυμός τ' ἀνθεῖ καὶ ἠχέτα τέττιξ δενδρέῳ ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ' ἀοιδήν*, 679 *ἦμος δὴ τὸ πρῶτον, ὅσον τ' ἐπιβᾶσα κορώνη ἴχνος ἐποίησεν, τόσσον πέταλ' ἀνδρὶ φανήῃ ἐν κράδῃ ἀκροτάτῃ.*

In späterer Zeit kehrt dasselbe wieder; Zeugen sind die Kalendarien, welche für jeden Tag des Jahres die heliakischen

Auf- und Untergänge der Gestirne, gewöhnlich auch wie der schwedische Almanach noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts die Witterung und dazu, wenn auch selten, die Ankunft der Zugvögel verzeichnen. Ein solches Kalendarium muß auf das reine Sonnenjahr eingestellt sein, weil die Tage der Mondmonate in jedem Jahr des Schaltzyklus verschieden fallen. Die in Handschrift auf uns gekommenen bezeichnen daher die Tage nach dem ägyptischen oder julianischen Kalender oder gar nach den Tierkreiszeichen, worin sich die Sonne befindet.[1] Anders waren die zu öffentlichem Gebrauch in der älteren Zeit ausgestellten sog. Parapegmata eingerichtet, wovon sich die Reste zweier Exemplare in Milet gefunden haben.[2] Die Tage sind nicht angegeben; anstatt dessen sind in den Stein Löcher gemacht, in denen Täfelchen eingelassen werden konnten, die den Tag des Mondmonates in dem laufenden bürgerlichen Jahre nach dem Bedarf bezeichneten. Daher erklärt sich das griechische Wort für Kalender *παράπηγμα*. Die milesischen Kalender stammen aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, aber schon in der Kalenderreform des Meton war es der springende Punkt einen Zyklus zu schaffen, nach dem das Verhältnis zwischen dem bürgerlichen lunisolaren Jahr und den Auf- und Untergängen der Gestirne sich regelte. Das berühmte von Meton im Jahr 432 in Athen aufgestellte Parapegma enthielt sowohl die Auf- und Untergänge der Gestirne wie Wetterprognosen und hat viele Nachfolger gefunden.[3]

[1] Herausgegeben von C. Wachsmuth, Lydus *liber de ostentis et calendaria graeca omnia*, 2. Aufl. 1897.

[2] Die milesischen Parapegmenfragmente sind herausgegeben und besprochen von Rehm *Sitz.-Ber. der Berliner Ak.* 1904, S. 92 ff. u. 752 ff.

[3] Diod. XII 36 *ἐν δὲ τοῖς εἰρημένοις ἔτεσι τὰ ἄστρα τὴν ἀποκατάστασιν ποιεῖται καὶ καθάπερ ἐνιαυτοῦ τινος μεγάλου τὸν ἀνακυκλισμὸν λαμβάνει . . . . δοκεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ οὗτος ἐν τῇ προρρήσει καὶ προγραφῇ ταύτῃ θαυμαστῶς ἐπιτετευχέναι. τὰ γὰρ ἄστρα τήν τε κίνησιν καὶ τὰς ἐπισημασίας ποιεῖται συμφώνως τῇ γραφῇ.* Über die Nachfolger Metons Schol. zu Arat. v. 752 *οἱ δὲ μετὰ Μέτωνα ἀστρονόμοι καὶ πίνακας ἐν ταῖς*

Nachdem also diese Art den Zeitpunkt zu bestimmen in ihrer richtigen Bedeutung für das praktische Leben gewürdigt worden ist — es mußte geschehen, da man sich einseitig dem lunisolaren Kalender zuzuwenden pflegt — muß auch eine Frage gestellt werden, die vielen vielleicht absurd vorkommt: welche Art der Zeitbestimmung ist die älteste und ursprünglichste in Griechenland? Die Bestimmung nach dem heliakischen Aufgang findet sich schon in der Ilias *X* 25 ff.

τὸν δ' ὁ γέρων Πρίαμος πρῶτος ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν
παμφαίνονθ' ὥς τ' ἀστέρ'. ἐπεσσυμένον πεδίοιο.
ὅς ῥά τ' ὀπώρης εἶσιν, ἀρίζηλοι δέ οἱ αὐγαί
φαίνονται πολλοῖσιν μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῷ.
ὅν τε κύν' Ὠαρίωνος ἐπίκλησιν καλέουσιν·
λαμπρότατος μὲν ὅ γ' ἐστί, κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται
καί τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσιν.

Ein moderner Leser, der nur an den Glanz des an dem nächtlichen Himmel strahlenden Sternes denkt, verkennt die düstere und unheilschwangere Stimmung des Bildes gründlich. Erst wenn man sich die *ἐπισημασία* des Siriusaufganges, die die Zeit der größten Hitze und des Siechtums, die sein Frühaufgang am Anfang der Fruchtlese heraufführt, vergegenwärtigt, wird man dem treffenden Bilde gerecht. Wie Sirius in der Morgendämmerung des Hochsommers auf dem Himmel, so tritt nun Achill auf dem Schlachtfeld hervor, alle andern verdunkelnd und das Verderben heraufführend.[1] — Als Odys-

πόλεσιν ἔθηκαν περὶ τῶν τοῦ ἡλίου περιφορῶν τῶν ἐννεακαιδεκαετηρίδων, ὅτι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τοιόσδε ἔσται χειμὼν καὶ τοιόνδε ἔαρ καὶ τοιόνδε θέρος καὶ τοιόνδε φθινόπωρον καὶ τοιοίδε ἄνεμοι καὶ πολλὰ πρὸς βιωφελεῖς χρείας τῶν ἀνθρώπων.

[1] Es ist kaum verständlich, daß dies hat verkannt werden können, ganz besonders, da Homer selbst durch die Worte *ὅς ῥά τ' ὀπώρης εἶσιν* andeutet, daß er den heliakischen Frühaufgang, der die Zeit der Fruchtlese einleitet, im Sinn hat, und die unheilvolle Bedeutung des Siriusaufganges stark hervorhebt. Es kann nur dadurch erklärt werden, daß der moderne Mensch von den Sternen nur einen allgemeinen Begriff wie von Dekorationen des Nachthimmels sich macht und ihre genaue Beobachtung zum Zweck der Zeitbestimmung, wie sie allen primitiven

seus von der Insel der Kalypso heimwärts segelt, steuert er nach den Pleiaden, dem „spät untergehenden Bootes", dem großen Bären und Orion. Daß diese Art der Zeitbestimmung erst bei Hesiod in geläufigem Gebrauch vorkommt, liegt klärlich nur an dem Stoff des Epos, das sich in anderen Kreisen bewegt.

Was nun die Monate betrifft, wird ein Monatsname von Hesiod erwähnt, Lenaion op v. 504. Schon diese vereinzelte Erwähnung ist an und für sich befremdlich, dazu kommt, daß der Name ein ionischer ist; man versteht, daß viele Kritiker den Vers oder die ganze Partie, worin dieser Name vorkommt, als eine Interpolation oder eine Zudichtung haben ausscheiden wollen. Dem sei, wie es mag; sicher sind die Monatsnamen ziemlich jungen Ursprungs. Sie wechseln in den verschiedenen Städten sehr, und wo es bei stammverwandten und benachbarten eine Übereinstimmung gibt, ist diese immer nur partiell; einige Namen sind gegen andere vertauscht, und nicht selten bezeichnet derselbe Name verschiedene Monate.[1] Aus dem

---

Verhältnissen eigen ist, verlernt hat. Unter den Philologen hat die Diskussion über die Bedeutung des Wortes *νυκτὸς ἀμολγῷ* beigetragen den Blick für das Sachverhältnis zu verschleiern. Unbeschadet der Etymologie muß das Wort sich der von dem Zusammenhang geforderten Bedeutung fügen, und die ist hier 'in der (Morgen)dämmerung'. Die Bedeutung Dämmerung ist ferner notwendig *X* 317f., wo das Wort die Zeit, in welcher der Abendstern erscheint, bezeichnet, und *δ* 841, wo Penelope träumt, während die Freier in See stechen, um Telemachos aufzulauern (*δ* 786 *μένον δ' ἐπὶ ἕσπερον ἐλθεῖν*). An den beiden übrigen Stellen *Λ* 172ff. und *O* 324ff. handelt es sich um den Überfall der Raubtiere auf eine Herde; die Tiere gehen bald nach dem Sonnenuntergang auf Raub aus. Auch diese Stellen können sich der als notwendig erschlossenen Bedeutung fügen, sagen aber weder für noch gegen sie etwas aus. Wie alle erstarrten Formeln wird auch diese bald verblaßt sein; Hymn. Hom. III 7 ist die anschauliche Bedeutung geschwunden.

[1] Wir wissen in Wirklichkeit viel weniger Sicheres über die Entsprechungen der verschiedenen Kalender als die Zusammenstellung der Fasti an die Hand zu geben scheinen. Denn wenn derselbe Monatsname in den Kalendern zweier Städte begegnet, wird er ohne weiteres auf dieselbe Stelle des Jahres verlegt. Diese Voraussetzung ist aber trügerisch; besonders in den dorischen Fasti führt die Namensgleichheit

Zustand der Kalender kann man den Schluß ziehen, daß die Monatsnamen frühestens erst, nachdem die Inseln des Ägäischen Meeres und die Küste Kleinasiens von den Griechen kolonisiert worden sind, entstanden sind. Die Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Kalendern beruht hauptsächlich darauf, daß bei stammverwandten Völkern die Feste, nach denen die Monate benannt wurden, die gleichen waren, zum Teil vermutlich auch auf einer Ausgleichung zwischen Städten, die miteinander in lebhaftem Verkehr standen.[1] Es fehlen also die Monatsnamen nicht zufällig bei Homer; zu seiner Zeit bestanden sie noch nicht.

Es gibt aber bei ihm eine Monatszählung ohne Namen, die an mehreren Stellen gebraucht wird; daneben werden oft neun- und sieben(sechs)tägige Fristen erwähnt. Hieraus hat man geschlossen, daß Homer und mit ihm die griechische Urzeit einen Monat kannte, der in drei Dekaden oder in vier Wochen eingeteilt werde. Ehe wir das Bindende dieses Schlusses anerkennen, muß doch der Grund der Monatsrechnung untersucht werden; es besteht nämlich für uns sehr leicht die Gefahr, daß das Kalenderschema und die Aufteilung der größeren Zeitperioden in kleinere, die sich in jene zahlenmäßig einfügen, den Blick von dem physischen und sichtbaren Grund abzieht, von welchem die Monatsrechnung ausgeht, nämlich der wechselnden Gestalt des Mondes. Wenn man verstehen will, wie die Zeit in der Urzeit berechnet wurde, muß man nach dem Himmel und den Himmelskörpern, nicht nach den Ziffern und auf das Papier schauen. Der abstrakten Vorstellungsweise von dem Kalenderwesen, die unsere völlig konventionelle und papierne

---

sehr oft in die Irre; vgl. meine Untersuchungen zu einigen dorischen Kalendern *Bull. de l'acad. des sciences de Danémark* 1909 S. 121ff. Aber auch in den ionischen Fasten kommen Diskrepanzen vor, z. B. entspricht dem Apaturion bald Pyanopsion, bald Maimakterion, dem Artemision bald Elaphebolion, bald Munychion.

[1] Ein deutlicher Fall ist die Aufnahme des dorischen Monats Panamos in einige ionische Kalender (Delos und Priene), in Böotien und Thessalien; dabei wechselt der Platz sehr.

Zeitrechnung bei uns hervorruft, hat die Linguistik einen Vorschub geleistet, indem die Wörter für Mond auf die Wurzel *ma* messen zurückgeführt werden; schon für das indogermanische Urvolk sollte so der Mond „der goldene Zeiger auf dem Zifferblatt des Himmels" gewesen sein.

Zugrunde liegen die wechselnden Gestalten des Mondes, wie er auf dem Himmel erscheint. Diesen Ursprung zeigen noch die griechischen Ausdrücke *μὴν ἀεξόμενος* Hes. op. v. 773 (*ἱστάμενος*) und *μὴν φθίνων* „der zunehmende (hervortretende)"[1] und „der abnehmende Mond", wie *μήν* etymologisch Mond entspricht. Diese Zweiteilung des Mondumlaufes ist die zunächstliegende und natürliche;[2] sie hat sich bis in die hesiodeische Zeit und wohl länger bewahrt. Hesiod folgt ihr an einer Stelle, die schon von Hermann angemerkt, nachher aber vergessen zu sein scheint.[3] Der Vollmond aber, der in seinem vollen strahlenden Glanz fast die ganze Nacht durch am Himmel steht, muß dem Menschen einen sehr starken Eindruck machen und sich kräftig von der schwachen Sichel des verschwindenden oder des erst hervortretenden Mondes unterscheiden; der Vollmond tritt so zwischen dem zu- und dem abnehmenden Monde als charakteristische Erscheinung ein. So entsteht die Dreiteilung des Monats von selbst, wie jede Erscheinung ganz

[1] *μὴν ἱστάμενος* ist in demselben realen Sinn zu verstehen. *T* 117 *ὁ δ' ἕβδομος ἑστήκει μείς* (war hervorgetreten) ist dasselbe, was in einer für unseren gerade auf diesem Gebiete durch viele Abstraktionen abgestumpften Sinn vernehmlicheren Weise Hymn. Hom. III 11 heißt *δέκατος μεὶς οὐρανῷ ἑστήρικτο*, der Mond stand am Himmel. Es bedeutet also den auf dem Himmel hervortretenden Mond.

[2] Vgl. die schwedischen Ausdrücke für die beiden Hälften des Mondumlaufes: *ny*, wörtlich die Zeit des neuen, d. h. des zunehmenden Mondes, und *nedan*, die des schwindenden Mondes.

[3] O. Schrader *Urgesch. u. Sprachvergl.*[3] II S. 229ff., Roscher a. a. O. XXI S. 7. Die Hauptzeugnisse sind bei Homer der Formelvers *τοῦ μὲν φθίνοντος μηνὸς τοῦ δ' ἱσταμένοιο*, für Hesiod op. v. 780 *μηνὸς δ' ἱσταμένου τρισκαιδεκάτην*, der eine fortlaufende Rechnung der Tage des zunehmenden Mondes voraussetzt.

natürlich in Zunahme, Kulmination und Abnahme zerfällt. Die Dreiteilung muß sehr alt sein, obgleich der sprachliche Ausdruck für das zweite Drittel erst geprägt worden ist, nachdem das Wort μήν zu der Bedeutung Monat übergegangen ist; es heißt μὴν μεσῶν, μέσσος, nicht πλήθων. Da sich aber sehr früh das Bedürfnis fühlbar machen mußte die Zeit nicht nur auf ein Ungefähr, sondern auf den Tag zu bestimmen, mußte der Monat in drei gleiche Teile zerfallen, also die 27 Tage, während deren der Mond gewöhnlich sichtbar ist, in drei Perioden von je 9 Tagen, oder wenn die Tage, während deren der Mond nicht sichtbar ist, mitgerechnet werden wie in Griechenland, in drei Dekaden. Die Neunzahl spielt bekanntlich bei Homer und in der griechischen Religion wie bei den meisten indogermanischen Völkern eine bedeutende Rolle.[1]

[1] Roscher hat a. a. O. XXI S. 47 die Aufmerksamkeit auf einen tiefgreifenden Unterschied in der Zählung der hebdomadischen und der enneadischen Fristen gelenkt. Während es bei diesen heißt „neun Tage durch, aber an dem zehnten geschah es", heißt es bei jenen „sechs Tage durch, aber an dem siebenten geschah es". Man muß Roscher beistimmen, wenn er der genauen Analogie zu folgen und sechstägige Fristen anzuerkennen ablehnt; denn die typischen Zahlen sind eben sieben und neun. Es ist also ein Unterschied in der Zählung zu konstatieren: bei der Neunzahl wird der Wendetag der typischen Zahl zugerechnet (9+1), bei der Siebenzahl wird er in ihr mit eingerechnet; es kommt also auf den bekannten Unterschied zwischen der antiken und der modernen Zählungsweise heraus. Welche Art die ursprünglich griechische, sogar indogermanische ist, ist nicht zweifelhaft, wenn man sich z. B. nur der allgemeinen Ansetzung der Schwangerschaft zu zehn Monaten erinnert. Neun volle Monate wird das Kind getragen, wenn der zehnte eintritt, wird es geboren, also im zehnten Monat; es heißt zehnmonatig (vgl. z. B. Hymn. Hom. III 11 oben S. 432 Anm. 1). In Babylonien wird der Wendetag mit einberechnet; es heißt z. B. „sechs Tage und sieben Nächte", s. Hehn a. a. O. S. 41. Man kann sich keinen besseren Beweis für den fremden Ursprung der Siebenzahl wünschen. Die beiden Zählungsweisen können unmöglich ursprünglich nebeneinander bestanden haben, da dies nur zu heilloser Verwirrung hätte führen können und sie eigentlich einander ausschließen.

Es stellt sich aber eine weitere Frage ein: wie sollen diese Perioden von einer typischen Zahl + 1 aneinandergereiht werden? Soll

Die Viertelung ist dagegen keine so natürliche Einteilung wie die Dreiteilung. Die typische bildliche Darstellung des Mondes ist entweder die Sichel des zu- oder abnehmenden Mondes oder das Rund des Vollmondes; typische Bilder der Viertelphasen des Mondes existieren nicht; in unsrem modernen Kalender sind solche nur als graphische Übersetzungen der Wocheneinteilung geschaffen worden. Es liegt in der Natur der Sache, daß die siebentägige Woche nicht auf der unmittelbaren Beobachtung des Himmels beruht, sondern eine zahlenmäßige Einteilung einer Zeitperiode von bestimmter Länge ist.

Nun gibt es bei Homer siebentägige Fristen; sie treten in der Monatsrechnung früh auf, indem der siebente Tag des Monats dem Apollo geheiligt ist; die Siebenzahl breitet sich immer mehr aus und beherrscht schließlich die Spekulation vollständig, wie die von Roscher gesammelten Stellen zur Genüge beweisen. Auch in dem Orient hat die Siebenzahl eine alles überragende Bedeutung — auch dafür hat Roscher eine Menge Beispiele beigebracht — und hat sich der Monatsrechnung bemächtigt. Hierbei ist es natürlich unzulässig, die fortrollende Woche, deren Tage nach den Planetengöttern benannt sind, heranzuziehen, wohl aber den assyrisch-baby-

der Wendetag usw. in die neue Periode mit einberechnet werden und zugleich den Anfangstag dieser darstellen? Wenn die Periode in ein bereits feststehendes Schema eingefügt werden soll, tritt dieser Fall ein, wie das dritte Jahr der Trieteris zugleich der Anfang der nächsten ist, d. h. daß die Periode in Wirklichkeit zwei Jahre umfaßt. Es läßt sich aber auch denken, daß der Wendetag außerhalb der Reihe für sich stehen bleibt und also in die neue Periode nicht einbegriffen wird. So ist der Wendetag des Monats, die ἕνη καὶ νέα, der letzte Tag des Monats, nicht der erste, wenn auch die Auffassung geschwankt hat; denn sonst ist Hes. op. v. 770 kaum zu verstehen. Dies Verhältnis gibt wohl einen Fingerzeig, wie aus der typischen Neunzahl die Dekadeneinteilung des griechischen Monats entstanden ist. Der Wendetag ist zugerechnet worden. Begünstigt wurde dies dadurch, daß nur so eine gleichmäßige Einteilung des Monats sich schaffen ließ; denn die Ansetzung eines besonderen Interluniums durchbrach die erwünschte Gleichmäßigkeit.

lonischen Monat, in welchen das siebentägige Schema fest eingefügt worden ist, so daß jeder siebente Tag, der 7., 14., 21. und 28. ein besonderen religiösen Geboten und noch mehr Verboten unterstehender Tag, ein Sühnetag, Schabattu, ist, gleichwie auf den siebenten Tag des griechischen Monats die Sühnungs- und Reinigungsfeste, deren sich Apollo angenommen hatte, verlegt wurden.[1]

Vielleicht ist jemand geneigt zu behaupten, daß da, wo zwei typische Zahlen, die kein einfaches Verhältnis zueinander haben, konkurrieren, die eine doch am wahrscheinlichsten von außen eingeführt worden sei. Das wäre aber nur eine vage Vermutung, und die Last des Beweises fällt hier dem zu, der einen fremden Ursprung behauptet. Die Sache liegt auch nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte. Denn obgleich beide Zahlen Ruhepunkte in der Zählung der Monatstage sind, waltet der Unterschied ob, daß die enneadische Frist eine Zeiteinteilung ohne andere Bedeutung ist, während der siebente Tag vorwiegend einen religiösen, lustralen Charakter hat. Vor der Zeit, die für die eventuelle Entlehnung der siebentägigen Fristen in Frage kommen kann, ist das babylonische Gewicht nach Griechenland gekommen, und nach dieser Zeit haben die Griechen von Babylonien die Einteilung des Tages in zwölf Stunden und wenigstens einige der Zeichen des Zodiakus übernommen.[2] Es kommen also noch andere Momente hinzu, und die Frage kann so gestellt werden: Ist es wahrscheinlicher, daß in Griechenland zwei typische Zahlen selbständig entstanden und miteinander konkurrierend auf die Zählung der Monatstage verwendet worden sind, oder daß die Siebenzahl von Babylonien entliehen ist, wo diese Zahl auch für die Zählung der Monatstage verwendet wird und vor allem religiöse und superstitiöse Bedeutung hat, besonders da die

[1] S. besonders J. Hehn *Siebenzahl und Sabatt bei den Babyloniern und im alten Testament (Leipziger semit. Studien* II 5).

[2] Boll *Sphaera* S. 181 ff.

Griechen sowohl vor wie nach der für diese Entlehnung in Frage kommenden Zeit gerade von demselben Lande Zahlensysteme und Einteilungen von Gewicht und Zeit entliehen haben? Es scheint mir, daß die Antwort nicht zweifelhaft sein kann.

Es gibt aber noch einen Grund, der für den babylonischen Ursprung der lunisolaren Zeitrechnung im allgemeinen spricht. Die älteste Monatsrechnung, die auf der unmittelbaren Beobachtung des Mondes beruhte, mußte notwendig eine fortrollende sein, die in keinem gebundenen Verhältnis zu dem Sonnenjahre stand; es diente dazu, durch die Zahl der Monate und die Phasen des Mondes kürzere Fristen anzugeben. Zu der Bestimmung solcher Zeitpunkte, die von dem natürlichen Jahr abhängig waren, Jahreszeiten u. dgl., diente die Beobachtung gewisser Naturerscheinungen besonders der heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne, welches das vollkommenste Mittel hierzu ist. Später ist der Mondmonat mit Not und Mühe in Verbindung mit dem Sonnenjahr gebracht worden und verdrängt allmählich die Berechnung nach den Gestirnen trotz des Übelstandes, daß die Entsprechung mit dem natürlichen Gange des Jahres sehr mangelhaft ist: jene andere Rechnung hat sich daher immer, besonders bei den Bauern und den Seefahrern gehalten. Der lunisolare Kalender ist seinem Ursprung nach religiös: erst nachdem er auf dem religiösen Gebiet die volle Herrschaft gewonnen hat, ist er in das bürgerliche Leben eingeführt worden. Dies ist verhältnismäßig spät geschehen[1];

[1] Die Verse

ἀλλ' ὅτε τέτρατον ἦλθεν ἔτος καὶ ἐπήλυθον ὧραι
μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη

kehren wieder τ 152 f. und ω 142 f.; κ 469 f. ist der erste Vers etwas anders. κ 469 f. und ω 142 f. fehlt der zweite Vers in vielen Hss. und wird auch von den meisten Editoren eingeklammert. Im τ fehlt er zwar nur in einer Hs. (cod. Augustanus); da aber die Erzählung von dem Gewebe der Penelope in ω eine wörtliche Übertragung aus τ ist, ist es nicht ersichtlich, warum er in ω fehlen sollte, wenn er ursprünglich in τ gestanden hätte. Der Vers wird ursprünglich auch in τ gefehlt

in Athen hat es Solon durchgeführt[1]. Erst dadurch, daß die Monatsrechnung mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wird, wird sie zu einer wirklichen Zeitrechnung, und nun erst können die Monate Eigennamen erhalten. Das Mittel, wodurch dies bewirkt wird, die Ansetzung von Jahren mit verschiedener Zahl von Monaten, d. h. die Einschaltung eines dreizehnten Monats in gewissen Jahren, ist aber gar nicht so einfach und selbstverständlich, auch wenn man annimmt, daß die Schaltung anfangs willkürlich ohne irgendein System vorgenommen wurde; man braucht dazu, wenn ein praktischer Erfolg möglich sein soll, eine bestimmende und weitreichende Autorität. Die Entdeckung ist schon früh in Babylonien gemacht worden, wo wenigstens die jüngeren Monatsnamen auf die Beschäftigungen der Jahreszeit hindeuten. Es ist kaum glaubhaft, daß die Griechen von selbst auf dieses System ver-

haben, aber hier zuerst eingefügt worden sein und seinen Weg auch zu den anderen Stellen gefunden haben. Das *ἐπήλυθον ὧραι* ist die ältere Weise nach den Jahreszeiten zu rechnen; das *μηνῶν φθινόντων* ist von irgendeinem Jüngeren hinzugefügt worden, der die lunisolare Rechnung nicht vermissen wollte.

[1] Diog. Laert. I 2, 11 *ἠξίωσέ τε τοὺς Ἀθηναίους τὰς ἡμέρας κατὰ σελήνην ἄγειν.* Plut. Solon 25 *ἔνιοι δέ φασιν ἰδίως, ἐν οἷς ἱερὰ καὶ θυσίαι περιέχονται, κύρβεις, ἄξονας δὲ τοὺς ἄλλους ὠνομάσθαι.* Bekk. An. I p. 86 s. v. *Γενέσια* wird *Σόλων ἐν τοῖς ἄξοσι* durch die Vermittlung Philochoros' zitiert. Es ist also dadurch geschehen, daß Solon Opferfasti der wohlbekannten Art, von der wir viele Beispiele in den Inschriften besitzen, aufgestellt hat. Da er durch diese jede Unsicherheit in der Zählung beseitigte, konnte die Monatsrechnung auch zum allgemeinen bürgerlichen Kalender werden. Seine Gesetzgebung auf dem religiösen Gebiet ist aber noch umfassender gewesen, vgl. Plut. Solon 23 *εἰς μέν γε τὰ τιμήματα τῶν θυσιῶν λογίζεται πρόβατον καὶ δραχμὴν ἀντὶ μεδίμνου* und *ἃς γὰρ ἐν τῷ ἐκκαιδεκάτῳ τῶν ἀξόνων ὁρίζει τιμὰς τῶν ἐκκρίτων ἱερείων κτλ.* Diese muß unter dem Beistand des delphischen Orakels zustande gekommen sein; auch wenn die beiden Orakel in Kap. 9 u. 14 spätere Erfindungen sind, spricht für enge Beziehungen Solons zu Delphi die von Aristoteles verbürgte Nachricht, daß er den Beschluß eingebracht hat, wodurch die Amphiktyonen den Krieg gegen Kirrha ankündigten (a. a. O. Kap. 11).

fallen sind, besonders da sie schon ein für das praktische Leben viel geeigneteres System, die Zeiten des Sonnenjahres zu bestimmen, besaßen.

Wie schon gesagt ist der lunisolare Kalender hieratisch. Dies wird dadurch bewiesen, daß fast alle Monate nach den Festen und nicht wie in Babylonien wenigstens zum Teil nach den Beschäftigungen der Jahreszeit benannt sind, und ferner dadurch, daß die Feste ihrer Lage nach an einen bestimmten Tag des Monats gebunden sind. Dies ist für viele Feste sehr wenig bequem, nämlich für alle diejenigen, die wegen des Ackerbaues gefeiert werden und also von der Jahreszeit abhängig sind. Wegen der wechselnden Lage des Monats im Sonnenjahr kann es vorkommen, daß z. B. ein Vorerntefest wie die Thargelien erst während oder nach der Ernte gefeiert wird. Der hieratische Kalender hat jedoch die natürliche Affinität der Feste mit den Beschäftigungen, denen sie gewidmet sind, zu besiegen vermocht.

Die Bindung der Ackerbaufeste an einen bestimmten Tag des Mondmonats widerspricht schnurstracks der Bestimmung der verschiedenen Beschäftigungen des Ackerbaus nach den Auf- und Untergängen der Gestirne und kann nicht ursprünglich sein. Sie ist von dem religiösen Charakter der Monatsrechnung bedingt, das heißt, daß erst mit der Monatsrechnung die Lehre von der Bedeutung der Tage des Monats aufgekommen ist. Ein Anhang zu den 'Werken' des Hesiod sind die 'Tage', eine Liste dessen, was an den verschiedenen Tagen des Monats getan und vermieden werden soll. Es schwebt über diesem Teil der Geist eines ängstlichen, bigotten Aberglaubens, dessen letztes Wort ist *ὑπερβασίας ἀλεείνων* v. 828. Die Forderungen des praktischen Lebens, welche die 'Werke' nüchtern und sachgemäß darlegen, wiegen dagegen federleicht. Während die 'Werke' die Ernte bei dem Frühaufgange der Plejaden vorzunehmen empfehlen (den 19. Mai julianisch), schreiben die 'Tage' vor, sie an dem elften und zwölften Tag des beweglichen

Monats vorzunehmen! Das Anhängsel wird daher allgemein dem Hesiod aberkannt, es ist aber gar nicht jung.[1]

Der Glaube an die besondere Bedeutung der verschiedenen Monatstage hat auch die Götter in sein Bereich gezogen, und zwar so, daß einem Gott ein bestimmter Tag zu eigen gemacht wird. Dieser Tag sollte eigentlich allmonatlich wiederkehren, und Spuren davon finden sich auch. Die ältesten Zeugnisse über die Göttergeburtstage reden nur von dem Tag im Monat, nicht von dem Jahrestag.[2] In der Regelung des Tempeldienstes, d. h. in dem engsten Gebiet des Kultus, haben die allmonatlich wiederkehrenden Handlungen eine große Rolle gespielt, wie noch ersichtlich ist, obgleich wir gerade über diese Einzelheiten sehr schlecht unterrichtet sind.[3] Auch hier hat die Zählung der

[1] Die 'Tage' v. 765—828 sind kein einheitliches Stück, wie schon der doppelte Anfang und der doppelte Schluß, in den dazu zwei Sprichwörter eingelegt worden sind, zeigen. Die Annahme einer gewollten Regelmäßigkeit in der Tagefolge ist das einzige Hilfsmittel der Analyse. V. 770—784 enthalten Tage von dem 1. bis zum 16. der Reihe nach aufgezählt, v. 785—804 erwähnen folgende Tage in dieser Ordnung 6. 8 20. 10. 14 4. 5 ; darauf folgen v. 805—818 mit dem 17., 19., 29. Tag, wobei jedoch v. 809, der den 4. erwähnt, entfernt werden muß. Es besteht also eine richtige Reihe, die durch eine Zwischenpartie unterbrochen wird, und daß diese Partie eine Einlage ist, wird durch ihren besonderen Charakter bestätigt. Während sonst allerlei Beschäftigungen erwähnt werden, bezieht sich die Einlage fast nur auf das Geschlechtsleben, schreibt den Tag für die Eheschließung vor, bestimmt die Bedeutung der Geburtstage der Menschenkinder, nennt ferner die Tage, an welchen die Haustiere kastriert werden sollen, womit eine andere Vorschrift über die Zähmung der Tiere verbunden wird. Es scheint also dies eine von den gleichartigen Versen 782 ff. veranlaßte Einlage zu sein, die die Tagewählerei unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt hat. In dem Folgenden sind wie gesagt v. 809 und ferner v. 819—821 auszuscheiden; die letzteren sprechen von dem 4. Tag und sind sprachlich nicht in Ordnung zu bringen. Es bleibt dann eine der Reihe nach geordnete Liste übrig; ob die Einlage viel jünger ist, läßt sich nicht sagen. Sehr groß wird der Unterschied nicht sein; beide sind wie desselben Geistes so wohl auch derselben Zeit Kinder

[2] W. Schmidt *Geburtstag im Altertum* (RGVV VII 1) S. 12 f.

[3] Belege für allmonatliche Kulthandlungen sind an und für sich spärlich. Solche sind die bekannten *ἐπιμήνια* der Erechtheusschlange

Monatstage die genaue Observanz in den Kultus eingeführt. Bezeichnend sind die heortologischen Gesetze Platons, de leg. VIII p. 828; die Monate werden auf die zwölf Hauptgötter verteilt, denen allmonatliche Opfer gebracht und Feste gefeiert werden sollen. Das ist eine Schematisierung der vorhandenen Tendenzen. Die Gesetzgebung über die Feste soll nach Platon im Einverständnis mit dem delphischen Orakel geschehen. Auch das ist bezeichnend; denn da wir wissen, welche Rolle Delphi später in der Regelung des Kultus gespielt hat, kann es nicht zweifelhaft sein, daß der delphische Gott in der vollen Jugendkraft seines Einflusses, als er sich zu der ausschlaggebenden religiösen Autorität in Griechenland aufgeschwungen hat, in dieser Beziehung eine noch größere Bedeutung gehabt hat. Von dieser Regelung ist die Bestimmung der Kultuszeiten,

---

auf der Akropolis, Hdt. VIII 41; die Opfervorschrift für Herakles im Kynosarges *τὰ δὲ ἐπιμήνια θυέτω ὁ ἱερεὺς μετὰ τῶν παρασίτων*, Athen. VI 234 E (BCH VIII 1884 S. 378 Nr. 8 gehört einem kleinasiatischen Kultus an). An dem Todestag des Agamemnon feiert Klytämestra mit Chören und Opfern *θεοῖσιν ἔμμην' ἱερὰ τοῖς σωτηρίοις*, Soph. Elektra v. 281; das zeugt nicht nur für Totenopfer, sondern auch für andere allmonatliche Begehungen. Bezeichnend ist, daß nach dem Ausweis der delischen Rechnungsurkunden das Heiligtum jeden Monat gereinigt wurde. Hierzu kommen die Vereine, die sich zu einer allmonatlichen Feier zusammenschlossen (Poland *Gesch. des gr. Vereinswesens* S. 252 f.) und die Geburtstagsfeier in dem späteren Herrscherkultus, die sehr oft jeden Monat begangen wurde (Schmidt a. a. O. S. 14), gerade wie die Geburtstage der Götter ursprünglich auf den Monatstag, nicht auf den Jahrestag bestimmt sind. Von einem Freigelassenen wird festgesetzt *στεφανούτω δὲ κατὰ μῆνα νουμηνίᾳ καὶ ἑβδόμῳ τὰν Φίλωνος εἰκόνα* (die apollinischen Tage!), Wescher-Foucart *Inscr. de Delphes* Nr. 142. Die Kultusbeamten, die die allmonatlichen Handlungen besorgen, hießen *ἐπιμήνιοι*. Der Name entspricht zwar mitunter den attischen *ἱεροποιοί* (Hesych s. v.) und bezeichnet manchmal später Beamte, die eine jährliche Feier besorgen (*Gr. Feste* S. 78 A. 3), und natürlich auch nichtreligiöse Beamte (Prytanen *OG* I, 229 Z. 30 mit Note, andere Belege im Index zu *SIG*[3] und in Herwerdens *Lex. Suppl.*[2]; hinzuzufügen ist *Arch. Anz.* 1906 S. 16, Milet, aus dem 5. Jahrhundert). Der Name kann doch nicht mißverstanden werden und zeugt für die monatliche Regelung des Kultus. Dem entspricht, daß häufig *ἐπιμήνιοι* unter den Beamten der Vereine vorkommen, s. Poland a. a. O.

d. h. ihre Bindung an den lunisolaren Monat, der ein großer Teil von Solons Gesetzgebung gewidmet war, ein Hauptstück.

Neben den monatlichen Opferhandlungen mußten aber die alten großen Jahresfeste ihre überragende Stellung behaupten, weil die allmonatliche Wiederkehr einer Feier allzuhäufig war, um sie zu einem großen Fest zu machen. Sie haben ihren Einfluß so geltend gemacht, daß der Tag eines bestimmten Monats, natürlich desjenigen, in den das Hauptfest des Gottes fiel, besonders geheiligt wurde.[1] Die Bestimmung des Tages in dem betreffenden Monat war aber von dem dem Gotte heiligen Monatstag abhängig. Auf diesen Tag wurden die Feste des Gottes verlegt, an dem Fest geschah die Epiphanie des Gottes, und der Tag der Epiphanie wurde von selbst zum Geburtstag des Gottes, gerade wie die älteste Kirche den Geburtstag des Heilands am Epiphanientag feierte.

Leider ist unsere Kenntnis des griechischen Festkalenders sehr mangelhaft, jedoch sind die bekannten Data sehr belehrend. Die Feste sammeln sich mit einer auffallenden Dichtigkeit um zwei kurze Perioden, den 6., 7. und den 10.—14. (16.), besonders aber um den 12.[2] Auf diesen Tag fallen mit vereinzelten Aus-

[1] Vgl. A. Mommsen *Feste der Stadt Athen* S. 1 ff., Gruppe *Gr. Myth.* S. 938 A. 4. Es ist eine Verkennung des Sachverhalts, wenn behauptet wird, daß alle Feste ursprünglich monatlich gewesen sind; man übersieht die Tatsache, daß viele der großen Feste, vor allem die Ackerbaufeste, ihrem Zweck nach nur einmal im Jahr gefeiert werden können.

[2] Ich gebe eine Liste der dem Datum nach bekannten Feste, wobei Unbedeutenderes und Vereinzeltes ausgelassen ist. 5 Genesia. — 6. Opfer an Artemis Agrotera (das Marathonfest), Eisiteria der Artemis in Magnesia a. M., Opfer an Agathos Daimon in Böotien, an Poseidon Phytalmios auf Rhodos. — 7. die Apollonfeste, s. o. — 8. Theseia. — 10. Opfer an Demeter, Kore, Zeus Buleus auf Mykonos, an Dionysos Baccheus daselbst, an Hera auf Kos. — 11. Fest des Zeus Soter in Telmessos. — 12. Lenäen, Anthesterien, die großen Dionysien (?), Dionysia auf Delos, Opfer an Dionysos Leneus, Zeus Chthonios und Ge Chthonia auf Mykonos, Thesmophoria, Skirophoria, Fest des Zeus Machaneus auf Kos, des Zeus Soter in Magnesia a. M., Kronia, Charitesia, zwei Poseidonfeste in Sinope. - 14. oder 16. Dipolia. — 16. Synoikia, Munychia. — 20. Fest des Zeus Batromios auf Kos. — 23. Diasia. — 25. Plynteria. — 28. Panathenaia. — 30. Chal-

nahmen die dem Tag nach bekannten Feste für Dionysos, für die Thesmophoriengötter und Poseidon; die Zeusfeste sind dagegen mehr zerstreut. Es sind also besonders die Tage vor dem Vollmond mit Festen besetzt, und es ist zu bemerken, daß die meisten dieser Feste dem Wachstum und dem Ackerbau gelten. Zugrunde liegt die weit verbreitete Vorstellung, daß alles, was gedeihen und zunehmen soll, während des zunehmenden Mondes vorgenommen werden soll; daher wird der zwölfte Tag des Monats von Hesiod als der allerbeste Tag füralle Geschäfte, besonders für das Einheimsen der Ernte genannt. Er ist auch ganz besonders mit Festen besetzt; der Zusammenhang ist unverkennbar.

Die andere Periode umfaßt den 6. und 7. Tag; von diesen beiden ist aber der 6. weniger bedeutend; für diesen Tag kennen wir nur zwei Artemisfeste und ein paar unbedeutende Opfer. Um vieles wichtiger ist der siebente, auf welchen alle Apollonfeste, deren Tag überliefert ist, verlegt sind: Thargelien, Pyanopsien und Delphinien in Athen, Karneen in Kyrene und Sparta; die Epiphanie und die Geburt des Apollo wurden an diesem Tag in Delphi und auf Delos begangen; die Hebdomaia in Milet waren sicher ein Fest des Apollo, und der Name lehrt, daß der staatliche Teil des Festes auf den 7. verlegt sein mußte[1]; noch zu erwähnen sind ein Opfer an Apollon Hekatombeus auf Mykonos und die Delien auf Kos. Die Opfer, die aus Gründen, die unten dargelegt werden sollen, an anderen Tagen des Monats dem Apollo dargebracht werden, sind derart, daß sie die Regel, daß der 7. der besondere Kulttag des Apollo ist, gar nicht umstoßen, und dieser Tag hat für ihn

keia. — Wo ein Fest sich über mehrere Tage erstreckt, ist der Hochtag, wo dieser bekannt, sonst der Anfangstag angesetzt. Für die Belege sind Mommsens *Feste der Stadt Athen* und meine *Griech. Feste*, Index I einzusehen; nachzutragen ist für das Datum der delischen Dionysien *Bull. de corr. hell.* XXXIV 1910 S. 177.

[1] Die Hebdomaia sind uns nur aus den Satzungen der milesischen Molpoi bekannt (*Sitz.-Ber. der Berliner Ak.* 1904 S. 622), die den 8., 9. und 10. feiern; der 7. fällt bei der Gilde aus, weil an diesem Tag die staatliche Feier stattfand. Vgl. meine *Griech. Feste* S. 170f.

eine ganz andere ausschließliche Gültigkeit als die Tage der anderen Götter für sie: denn diesen kann ein Fest auch an einem anderem Tag gefeiert werden, dem Apollo eigentlich nur an dem 7. Hieraus folgt, daß die Verbindung zwischen einem Gott und einem Monatstag von Apollo ausgegangen und auf dem Weg der Analogie auf die anderen Götter ausgedehnt worden ist; daß also die Tagewahl und Apollo eng verbunden sind. Es ist bemerkenswert, daß die Feste des Apollo nicht wie die anderen Feste eine Vorliebe für die Zeit kurz vor dem Vollmond zeigen.

Dies besagt mit anderen Worten, daß Apollo und die siebentägige Frist eng verbunden sind. Dies bestätigt bekanntlich Hesiod, der ihn an dem 7. geboren werden läßt, das beweisen Beinamen wie *ἑβδόμειος*, *ἑβδομαγέτας*; ferner sein Geburtstag, der in seinen beiden Kultcentra auf den 7. verlegt wird — die Geburtstage der anderen Götter spielen in der Überlieferung eine untergeordnete Rolle und sind z. T. aus sehr durchsichtigen Gründen erfunden, z. B. ist Artemis an dem Tag vor dem Zwillingsbruder, am 6., Athena, die *τριτογένεια*, am 3. geboren. Roscher hat mit zahlreichen Beispielen nachgewiesen, wie die Siebenzahl die größte Rolle in der Mythologie und dem Kultus des Apollo und in allen Sühnzeremonien spielt. Die grundlegende Tatsache ist die Verbindung Apollos mit dem 7. Monatstag; von hier ausgehend ist die Siebenzahl zu ihrer herrschenden Bedeutung gelangt; daß sie, wie Roscher nachgewiesen hat, in der Heilkunst eine so große Bedeutung hat, beruht darauf, daß Apollo ursprünglich der große Heilgott ist. Apollo hat aber noch andere Verbindungen mit der Monatsrechnung. Der erste Tag des Monats war ihm heilig; er heißt deswegen *νουμήνιος*. An einem Apollonfest am Neumondstage überwältigt Odysseus die Freier[1]; am ersten wie am siebenten Tag jeden Monats werden in Sparta dem Apollo Opfer dargebracht, und Apollon Numenios erhält auf Delos

[1] v. Wilamowitz *Hom. Unters.* S. 54, Ed. Meyer *Hermes* 27 (1892) 377, W. Schmidt *Geburtstag* S. 88.

ein Opfer am ersten Lenaion.[1] Auch der 20. war dem Apollo heilig; es wurde ihm ein Fest gefeiert und er sollte an diesem Tag geboren sein und trug den Namen *εἰκάδιος*. Es zeigt dies, wie eng das Band zwischen dem Gott und der Monatsrechnung geknüpft ist. Er führte mit sich den 7. als seinen heiligen Tag; da aber die Teilung des Monats in vier siebentägige Wochen nicht durchdringen konnte, weil sie einer älteren Dekadenrechnung von praktischer Art begegnete, sind dennoch die Anfangstage der Hauptabschnitte des Monats dem Schutz des Apollo unterstellt worden mit Ausnahme, soweit wir wissen, des Anfangstages der zweiten Dekade, der dem eigensten Tag des Apoll zu nahe kam.

Es besteht ein tiefer und enger Zusammenhang zwischen dem Reinheits- und Sühnverlangen, das den Kern und die Triebkraft der apollinischen Religion bildet, und der ängstlichen Beobachtung der günstigen und ungünstigen Tage. Die Tabuvorschriften bei Hesiod v. 724—764 sind eine vollständige äußere und innere Parallele zu der Tagewahl v. 765—828. In Griechenland hat es wie bei allen Völkern seit unvordenklichen Zeiten Tabus und Regeln gegeben, und solche sind wie in die hesiodeische so in die pythagoreische Sammlung aufgenommen worden. An diese hat sich die apollinische Religion angeschlossen, obgleich sie nicht direkt zu ihr gerechnet werden; die 'Tage' bei Hesiod sind von Zeus, nicht von Apollo. Wir

[1] Vgl. Usener *Rhein. Mus.* XXXIV (1879) 421, welcher ein makedonisches Grabepigramm, Kaibel Nr. 518, Philochoros und die Zahlenmystik der pythagoreischen Schule, die nicht die VII sondern die I als apollinisch behandelt, anführt. Usener hat wohl im Sinn Philoch. fr. 181 *Φιλόχορος δὲ ἐν τῷ περὶ ἡμερῶν Ἡλίου καὶ Ἀπόλλωνος λέγει αὐτὴν* (*τὴν ἕνην*). Die *ἕνη* muß aber zu Philochoros' Zeit der letzte Tag des Monats gewesen sein, und gewöhnlich schließt man aus der Stelle, daß auch dieser dem Apollo heilig gewesen ist. Weniger Gewähr hat es, daß auch der Vollmondtag dem Apollo gefeiert sei. Plut. Dion c. 23 berichtet von einem dem Apollo an einem Vollmondtag begangenen Fest; dieses war aber von zufälliger Art und beweist keinesfalls, daß dieser Tag dem Apollo geweiht war.

kennen die apollinische Religion fast nur in ihrer späteren geläuterten Form. Für ihren ursprünglichen Charakter ist es belehrend sich zu vergegenwärtigen, mit welch engen Banden man Apollo mit dem Stifter der Schule, die die Zahlenspekulation und die Regelung des menschlichen Lebens in allen Einzelheiten nach superstitiösen Maximen am weitesten getrieben hat, zu vereinigen versucht hat. Schon Aristoxenos sagt, daß Pythagoras die meisten seiner ethischen Lehrsätze von Themistokleia in Delphi erhalten hat[1] — es ist dies ein typischer Name für eine Orakelpriesterin. Sein eigener Name ist ein redender, der ihn als das Sprachrohr des delphischen Gottes hinstellt.[2] Seine Mutter wird Pythaïs genannt, und obgleich man sogar aus einer Äußerung des Heraklit seinen Vater Mnesarchos kannte, dichtete man, daß er in Wirklichkeit von Apollo gezeugt sein sollte.[3] Usener hat die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß die Pythagoreer Gottesnamen mit Zahlen gleichzusetzen pflegten, und daß die Gleichung auf das Hauptfest des Gottes gegründet war.[4] Das ist die konsequente Weiterentwicklung von dem apollinischen Siebenten.

Das spezifisch Apollinische wurde aber von einer etwas anderen Seite gefaßt. Wer jene alten Regeln übertrat, setzte sich der Gefahr aus, die die Übertretung eines Tabu immer mit sich führt. In jeder primitiven Religion wird dieser Zustand als ansteckend gefaßt und kann durch gewisse Handlungen getilgt werden. Indem nun die Anschauung von dem Miasma und der Befleckung stärker wird und die Notwendigkeit der Sühnung betont wird, entsteht jener der apollinischen Religion eigentümliche Geisteszug. Wenn Stengel die Kathartik der urgriechischen Zeit abspricht, so ist dies an und für sich unrichtig, insofern Sühnehandlungen (z. B. die Thargelien) immer vorgekommen sind; aber es ist dem richtigen Gefühl entsprungen,

[1] Aristoxenos bei Diog. Laert. VIII, 8.

[2] R. Eisler *Weltenmantel und Himmelszelt* S. 682; er vergleicht treffend πυλαγόρας. [3] Porphyr. vita Pyth. 2. [4] *Rhein. Mus.* LVIII (1903) S. 356.

daß die Kathartik erst durch den Siegeszug Apollos in System gebracht und zu einer Macht geworden ist. Apollo ist zu dem Gotte aller Sühne in der griechischen Religion geworden, nicht nur der Mordsühne, sondern auch der Sühne im kleinen. Wer dies erkennt, versteht die Macht, die die apollinische Bewegung über die Gemüter ausgeübt hat. Das Sühnebedürfnis wirkte auf die Beobachtung der Übertretungen, diese auf die Wahrnehmung der superstitiösen Regeln zurück. Was früher losgerissene Stücke des Volksglaubens gewesen waren, wurde durch die Notwendigkeit der Sühne zu einem System, das noch durch neue Elemente wie die Tagewahl erweitert wurde. So regelte es das Leben der Menschen bis in Einzelheiten hinein und machte sich durch formalistische Scheu und Angst die Gemüter untertan. So hat jene Bewegung, die mit Recht als die apollinische Religion bezeichnet werden kann, obgleich sie mehr als das dem Apollo spezifisch Gehörige umfaßt, ihren mächtigen Griff nach den Menschen im Anfang der griechischen Geschichte getan. Sie schafft berühmte Zentra, von welchen aus sie sich missionierend verbreitet, was in der griechischen Religion sehr selten, aber für die apollinische bezeichnend ist.

Die Läuterung und Hebung der apollinischen Religion von diesem stark primitiven Standpunkte zu der Höhe, auf der wir sie z. B. bei Aischylos finden, ist eine der glänzendsten Taten des griechischen Geistes; die Schlacke ist dem Orphizismus und anderen Sekten zugeworfen worden. Das Glück Griechenlands ist es gewesen, daß die Verbindung der verwandten Elemente wieder in die ursprünglichen Teile zerfiel; die Tabus und superstitiösen Regeln setzten sich in dem niederen Aberglauben fort, denn die Griechen waren nicht superstitiös genug, um in allen Kleinigkeiten formelle Sühne zu erheischen; daher ist der Sühnegott von jenen Quisquilien freigeworden. Dagegen hat er den anderen Teil, die Sühnezeremonien in wirklich bedeutenden Fällen wie bei der Mordsühne, der Reinigung der Städte, dem Abwenden schädlicher Einflüsse

von den Äckern behalten. Indem die Griechen so die ihnen angeborene Abneigung gegen die Deisidaimonie auch hier betätigt haben, haben sie Apollo zu dem machen können, was er dem späteren Griechentum ist. Vor uns steht er in dieser verklärten Gestalt, der alten Zeit müssen wir aber nicht diesen, sondern ihren eigenen weit primitiveren Maßstab anlegen.

Apollo ist der Patronus der Monatsrechnung, er ist wie kein zweiter mit einem besonderen Monatstag, dem siebenten, verbunden; hiervon ist die Tagewahl nur eine Weiterentwicklung; die Beobachtung der besonderen Bedeutung der Monatstage stimmt vortrefflich zu dem eben geschilderten Charakter der apollinischen Bewegung. Wie stimmt aber dieser Zusammenhang mit dem orientalischen Ursprung von der Bedeutung der Siebenzahl, den ich wahrscheinlich zu machen gesucht habe? Nun ist es eine Annahme, die, seitdem v. Wilamowitz dafür eingetreten ist, immer mehr an Boden gewonnen hat, daß Apollo kein einheimisch griechischer Gott ist, sondern aus Kleinasien eingewandert ist; zu den von ihm dargelegten Gründen habe ich in meinen Griechischen Festen einen neuen zu fügen gesucht, indem ich auf einige heortologische Tatsachen hingewiesen habe, die nur auf diese Weise eine Erklärung finden. Der Regel nach kommen die großen religiösen Bewegungen von auswärts nach Griechenland, und die apollinische macht keine Ausnahme. Von ihrem Heimatslande muß sie die treibenden Kräfte, die Sühneforderung und die Beobachtung gewisser Regeln und Tage mit sich geführt haben; in Griechenland ist sie mit einheimischen verwandten Elementen verschmolzen und hat so die Gemüter sich untertan gemacht. Kleinasien ist aber eine Etappe auf dem Wege nach Babylonien. Ich denke, die beiden Hypothesen stützen einander gegenseitig.

Es läßt sich so aus den Fragmenten der Überlieferung von den Bewegungen der Frühzeit ein Bild erschließen, das auf bestimmtem Gebiet eine Schuld der griechischen Kultur an

die babylonische wahrscheinlich macht. Die Griechen kannten seit altersher das Sonnenjahr, dessen Zeiten durch gewisse Naturerscheinungen und recht früh durch die wegen ihrer Genauigkeit hierfür besonders geeigneten heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne bezeichnet wurden, und einen an das Sonnenjahr nicht gebundenen Mondmonat, der nach den typischen Phasen des Mondes in zwei, später drei Teile zerlegt wurde, wobei als typische Zahl die Neun im Spiel war. Die anders geartete und berechnete typische Zahl, die Sieben, die in Babylonien religiös bedeutsam ist, und die siebenten zu tabuierten Tagen gemacht hat, verbreitete sich von dort zugleich mit dem gebundenen Monat (dem lunisolaren Kalender), in den sie als Schabattu[1] fest eingefügt war, westwärts und hat sich in Kleinasien an einen Gott geheftet, der sich der religiösen Regelung des menschlichen Lebens besonders durch Reinigungen hingab, den Apollo. Vermöge seines Charakters hat dieser Gott sich auch Griechenlands bemächtigt, indem er an verwandte einheimische Glaubenssätze anknüpfte. Diese a potiori apollinisch genannte Bewegung, deren werbende Kraft in der Forderung von skrupulöser Genauigkeit in dem Betragen der Menschen gegen die Götter liegt, hat zuerst die Beobachtung auf den heiligen Tag des Gottes, den siebenten, und ferner auf die Bedeutung anderer Monatstage gerichtet, und darum wurden die Feste auf bestimmte Monatstage festgelegt. So hat der lunisolare Kalender zuerst auf dem religiösen Gebiet gesiegt, und von dort ist er in bürgerlichen Gebrauch eingedrungen.

[1] Gegen die Annahme, daß der lunisolare Kalender babylonischen Ursprungs ist und daß die Heiligung des Siebenten dem babylonischen Schabattu entspricht, könnte jemand einwenden, warum nur der 7. und nicht auch die übrigen Schabattus, der 14., 21., 28. übernommen worden sind. Die Antwort ist die, daß die religiöse Viertelung die ältere praktische Dreiteilung nicht zu verdrängen vermochte, und daß die Grundzahl leichter durchdringt als die Multipeln, die ihre Bedeutung aus der Grundzahl herleiten.

ΑΛΙΒΑΝΤΕΣ

Von O. Immisch in Gießen

1

Das rätselhafte Wort, mit dem wir uns beschäftigen wollen, war eine Bezeichnung für die Toten, so viel kann aus der zu entwirrenden Überlieferung gleich vorweggenommen werden.

Eine Schwierigkeit, die schon die Mehrzahl der Alten vom richtigen Wege fortgelockt hat, ist zunächst dadurch entstanden, daß gleich beim ältesten der offenbar nur sehr spärlichen Zeugnisse, über die man verfügte, bei Hipponax (fr. 102B), eine andere Bedeutung vorlag. Da hieß das Wort Essig. Orion 30, 14: *ἀλίβας· ὁ νεκρὸς, παρὰ τὸ λιβάδα καὶ ὑγρότητα μὴ ἔχειν. ἔστι παρὰ Ἱππώνακτι καὶ ἐπὶ τοῦ ὄξους.*[1]

Dem Hipponax verdankte das glossematische Wort Callimachus in dem Hinkiambus fr. 88 Schn., aus dem Artikel *ἀλίβας* im Etym. Genuinum, den de Stefani (Et. Gud. p. 87) unter Nachweisung der Parallelüberlieferung so darbietet: *ἀλίβας· ὁ νεκρὸς ὁ ξηρός, μὴ ἔχων νοτίδα καὶ λιβάδα τινά· οἱ γὰρ ζῶντες ὑγροί. ἀλίβας δὲ καὶ τὸ ὄξος τινές φασι. Καλλίμαχος*

ἔβηξαν οἷον ἀλίβαντα πίνοντες

παρὰ τὸ μὴ λείβεσθαι καὶ σπένδεσθαι.

Obwohl man hier nicht mit Bentley *οἶνον ἀλίβαντα*[2] schreiben darf, so hat der große Philologe doch sicherlich das

[1] Die Bedeutung Essig kennt u. a. auch Herodian 2, 656, 5 und 30 L. (er sichert die Betonung als Paroxytonon). Irrtümlich behauptet Eustath zu ζ 201, daß hinsichtlich der Betonung *ἀλίβας* und *ἁλίκρας* (richtig *ἀλικράς*) zusammengehörten; vgl. Schwabe zu Ael. Dion. et Paus. fr. 32.

[2] Es ist wohl *οἷον οἱ ἀλίβαντα* zu schreiben, mit *scriptura plena* statt *ὠλίβαντα* oder *ἀλίβαντα* (nicht mit Bergk und andern *ἄλίβαντα*; vgl. *ὄνθρωποι* bei Herodas 4, 33, wozu jetzt aus den nach Einreichung des

Richtige getroffen, wenn er, die Grammatikererklärung beiseite schiebend, die ursprüngliche Bedeutung *νεκρός* auch in dem Gebrauche des Wortes für 'Essig' fordert. Der Essig ist ein *vinum mortuum*. Diese Auffassung blickt gelegentlich auch noch aus den Notizen der Alten selbst durch, sie hat aber vor der anderen, wonach der Essig *ἀλίβας* heißt, weil er zu keiner 'Spende' dienen kann, den Kürzeren gezogen. So ist bei Suidas unter *ἀλίβας* sicher zu schreiben: *ἢ ἀλίβας καὶ τὸ ὄξος, ἀπὸ τοῦ μὴ λείβεσθαι, <ἢ> ὅτι νενεκρωμένος οἶνός ἐστιν.* Denn obwohl *ἢ* auch in der von Gaisford beseitigten Wiederholung der Worte, hinter *ὀξείδιον*, fehlt, so lesen wir doch unter *Κήρ* richtig: *καὶ τὸ ὄξος δὲ ἀλίβαντά φασιν, ὅτι νενεκρωμένος οἶνός ἐστι.* Übrigens knüpft auch diese Deutung an *λιβάς* an[1], nur nicht im Sinne von Spende. Das lehrt Eustath zu *λ* 202: *ὅτι καὶ ὁ ὀξὺς οἶνος ἀλίβας καὶ αὐτὸς ἐκαλεῖτο, λόγῳ δριμύτητος* (i. e. *acute, ingeniose*), *οὐ παρὰ στέρησιν λιβάδος τοσοῦτον* (*οἷα νενεκρωμένος*), *ἀλλὰ παρὰ τὸ μὴ λείβεσθαι ἐν σπονδαῖς.* Bei Photius (p. 74, 25 Reitzenstein) ist bezeichnenderweise die Möglichkeit der ersten der zwei Auffassungen ganz ausgeschaltet.

Aufsatzes veröffentlichten Jamben des Callimachus selbst zahlreiche Krasenbeispiele zu fügen wären, aber neben *scriptura plena*; vergl. *οἱ ἱκέται* 275. Die Aspiration wie bei Herodas schwankend). Es brauchte nur *οἶον*, welche Lesung gegen das von Bentley bevorzugte *οἶνον* jetzt als authentisch gelten kann, mit abgekürzter Endung geschrieben zu werden, so war haplographischer Ausfall des Artikels *οἱ* ungemein naheliegend (in der Korruptel *ἐβηζανοὶ cz* liegt das zutage). Die Länge der ersten Silbe in *ἀλίβαντα*, an die außer Bentley auch Lobeck glaubte (path. proll. 289), wird dadurch ausgeschlossen, daß die Grammatiker zur Erklärung *α privativum* verwenden. Wäre dabei, was Lentz (Herod. II 656) für möglich hielt, an Fälle wie *ἀθάνατος* gedacht, so hätte Herodian *ἀλίβας* schwerlich mit *Ἀφείδας* und *Ἀκάμας* zusammengestellt.

[1] Der tatsächliche Ursprung der Bezeichnung *οἶνος ἀλίβας* oder *νενεκρωμένος* wird ein ganz anderer sein. Den Alten war nicht unbekannt, daß im Essig trotz seines *ἄσηπτον* die 'Essigälchen' auftreten, *σκώληκες, οἳ γίγνονται ἐκ τῆς περὶ τὸ ὄξος ἰλύος* (Aristot. *π. ζῴων ἱστ.* 552 b 4).

Stand ἀλίβας 'Toter Wein', 'Essig', wie nach Callimachus' Nachahmung und nach dem Orionartikel doch wohl mit Sicherheit anzunehmen ist, schon bei Hipponax ohne den Zusatz οἶνος, so war das Wort schon damals, in Ionien wenigstens, seiner eigentlichen Bedeutung entfremdet. Dazu stimmt gut, daß die Toten weder in den erhaltenen Resten der epischen Poesie ἀλίβαντες heißen[1], trotz des schönen hexametrischen Tonfalls, noch in den Resten der archaischen Lyrik. Man darf das betonen, da die Grammatiker offenbar nach Belegen auf der Suche gewesen sind. Die einzigen zwei Belege aus älterer Literatur, die es noch gibt, finden sich in Attica, bei Sophocles und Plato. Der erste der beiden bedarf aber einer genaueren Feststellung.

In fr. 903 (2. Aufl.) hat Nauck, wie seine Vorgänger auch, dem Dichter mit Unrecht das Wort zugeschrieben. Weil der Hesychartikel ἀλίβας, worin Sophocles gar nicht genannt wird, unter anderen Bedeutungen auch von einem Berge des Namens spricht[2], darf man noch lange nicht einen zweiten Hesychartikel damit verbinden, wonach bei Sophocles ein Berg Ἀλύβας vorkam. Man soll in dunkler Überlieferung, solange es geht, Getrenntes getrennt halten. Hier fordern es sowohl die sicheren homerischen Namen Ἀλύβη und Ἀλύβας, wie Herodians Nebeneinanderstellung von ἀλίβας und Ἀλύβας (1, 53, 14 L.). — Ganz anders steht es dagegen mit Soph. fr. 722 (2. Aufl.). Hier hat Nauck umgekehrt dem Dichter zu wenig gegeben und ihn um das entscheidende Wort bringen wollen. Eustath erläutert zu Φ 284, wie Achill mit Mut erfüllt wird. Der Held fühlt es selber, wie er διερῷ ποδὶ καθ' Ὅμηρον (ι 43) ἢ χλωρὸν γόνυ κατὰ Θεόκριτον (14, 70)

[1] Auch aus den später zu behandelnden Worten Platos (*Rep.* III 387 B) folgt nicht notwendig, daß Plato eine bestimmte oder gar eine 'homerische' Dichterstelle im Auge hatte, an der das Wort vorkam.

[2] Wobei obendrein zweifelhaft ist, ob ὄρος nicht für ὄξος verschrieben ist.

ἔχων βαίνει, καὶ οὔπω δέος εἰς ἀλίβαντα καταπεσεῖν αὐτὸν ζῶντι ποδὶ χρώμενον, ὥς φησι Σοφοκλῆς. Nauck will nur *ζῶντι ποδὶ χρώμενος* als sophocleisch gelten lassen (warum dann nicht *ζῶντι ποδί* allein?). Daß dies nicht richtig ist, lehrt die nähere Betrachtung eines viel genannten Stückes aristarchischer Homerinterpretation, seiner Auffassung des Wortes *διερός* (vgl. Lehrs, Arist.[2] 47ff.). Es heißt nach ihm 'lebendig', und zwar ist dabei das Leben als das (Warm)feuchte im Gegensatz zum (Kalt)trockenen genommen. Schon für Aristarch waren deshalb *διερός* und *ἀλίβας* eng verbundene Kontrastwörter; vgl. Scholl. ξ 201 (wo Aristarchs Name für die Gleichung *διερός* = *ζῶν* genannt ist): *ὁ ζῶν, ὡς ἐκ τοῦ ἐναντίου ἀλίβαντες οἱ νεκροί* (H). *ζῶν ἐρρωμένως καὶ ἰκμάδος μετέχων. τὴν μὲν γὰρ ζωὴν ὑγρότης καὶ θερμασία συνέχει, τὸν δὲ θάνατον ψυχρότης καὶ ξηρασία. ὅθεν καὶ ἀλίβαντες οἱ νεκροί, λιβάδος μὴ μετέχοντες* (PQV). Diese Lehre ist, wie wir noch sehen werden, die herrschende. Auch Eustath, dem dadurch das Wort *ἀλίβας* so vertraut wurde, daß er es in seiner eigenen Kunstprosa verwandte[1], hat sie mehrfach: außer an der Stelle mit dem Sophocleszitat auch zu ξ 201, *λ* 202, *H* 239.

Wie kam aber Aristarch zu dieser Verkoppelung des homerischen mit einem, wie wir sahen, durchaus unhomerischen Worte? Die *ξηρασία* alles Toten hätte doch auch an anderen Ausdrücken, etwa an *βῶν ἀξαλέην*, oder wenn's nicht Homer sein mußte, an dem *Ἀναίνου λίθος* der 'Frösche' erläutert werden können (vgl. Didymus, Schol. ran. 186. 194 nebst Eust. zu ξ 201). Aristarchs Verhalten erklärt sich aber sofort, wenn er seine Interpretation auf irgendeine alte Autorität stützte, und eben diese hat uns Eustaths Sophocleum wirklich erhalten. Betrachtet man daraufhin die Worte genauer, so ist doch klar, daß Sophocles mit *ζῶντι ποδὶ* Homers *διερῷ ποδὶ*

[1] In der Lobrede auf den Märtyrer Demetrius c. 23 (p. 172 Tafel): *τοῦτον ὡς εἰπεῖν ἀλίβαντα, τὸ τοῦ μάρτυρος γήϊνον, κτλ.*

geradezu paraphrasiert, ganz nach Aristarchs Sinne, und die so merkwürdige Gegenüberstellung mit dem Worte ἀλίβας findet sich desgleichen vor, wenn wir nur alle Worte Eustaths für den Tragiker in Anspruch nehmen. Auf die Herstellung der Verse selbst wird man verzichten müssen, um so mehr, als es vielleicht gar nicht Trimeter waren. Die oben (S. 449, Anm. 2) schon erwähnte falsche Messung der Anfangssilbe ist nicht der einzige Grund, weshalb die im Pariser Thesaurus 1, 1, 1467 vorgeschlagene Fassung unannehmbar ist (*οὔπω δέος | ἐς ἀλίβαντα καταπεσεῖν αὐτὸν ποδὶ | ξῶντι . . . χρώμενον*). Im Prinzip hat aber der Urheber dieses Versuches die Ausdehnung des Zitates gegen Nauck sicher richtig beurteilt.[1] Das dürfen wir zuversichtlich behaupten, da sich unsere Ansicht noch von einer anderen Seite her auf das erwünschteste bestätigen läßt.

In den von Eustath mitgeteilten Worten ist nämlich der Ausdruck *εἰς ἀλίβαντα καταπεσεῖν* an sich höchst auffällig, sowohl das Verbum, wie namentlich auch der Singular des Substantivs. Hätte man das rein für sich zu erklären, so läge es nicht fern, ja es wäre eigentlich das Natürliche, in dem dunklen Worte vielmehr einen *τόπος ἐν Ἅιδου* zu sehen. Und in der Tat, eben diese Möglichkeit taucht, wie wir gleich sehen werden, in der Grammatikerüberlieferung öfter auf. Bald ist unbestimmt von einem *τόπος* die Rede, einmal von einem Berg, öfter von einem Fluß, wohl einer Art Feuerfluß, denn die Vorstellung der lebensfeindlichen *ξηρασία*, der Mangel an *λιβάς*, beherrscht auch diese Ausdeutung. Ihr Entstehen ist, wenn auch ihre Richtigkeit zweifelhaft bleiben muß, nach der Sophoclesstelle jedenfalls völlig verständlich, die dann natürlich den fraglichen Ausdruck *εἰς ἀλίβαντα καταπεσεῖν* notwendig mitumfassen mußte. Die lokale Deutung von *ἀλίβας* kann dagegen nicht entstanden sein aus dem anderen

[1] Richtig auch Wagner fr. 797 und Dindorf fr. 751. Hören läßt es sich, wenn man mit Brunck *οὔπω δέος* auf Eustaths Rechnung setzen will; vgl. Ellendt-Genthe, Lex. Soph. 27.

Zeugnis, das den Alten, wie uns, aus der älteren Literatur allein noch zur Verfügung gestanden zu haben scheint (vgl. unten S. 455, Anm. 2). Bei Plato (Rep. III 387B/C) ist kein Anlaß, *ἀλίβαντες* anders als *νεκροί* zu deuten. Er zählt verwerfliche *ὀνόματα δεινά τε καὶ φοβερά* auf: *Κωκυτούς τε καὶ Στύγας καὶ ἐνέρους καὶ ἀλίβαντας καὶ ἄλλα, ὅσα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν δὴ ποιεῖ ὡς οἴεται πάντας τοὺς ἀκούοντας.*[1] Wie immer man über *ἔνεροι* denkt, mag man es von *ἔνερθε(ν)* her als *inferi* fassen oder es mit den Alten an *ἔρα* 'Erde' anknüpfen, so viel ist klar, die vier Beispiele ordnen sich zu zwei Paaren, zwei Bezeichnungen von lokalem Charakter und zwei für die Toten selbst. Wie zwingend das ist, lehrt am besten die Scholienüberlieferung, aus der hervorgeht, daß man den Versuch, *ἀλίβαντας* auch bei Plato lokal zu erklären, wohl oder übel aufgeben mußte. Parisinus *A* hat das Scholion[2]: *ἐνέρους τοὺς νεκρούς, ἀπὸ τοῦ ἐν τῇ ἔρᾳ, ὅ ἐστιν γῇ, κεῖσθαι. ἀλίβαντας δὲ τόπους ἐν Ἅιδου εἶναι μυθεύονται, διὰ τὴν τῆς λιβάδος ἀμεθεξίαν τῶν νεκρῶν* (ebenso natürlich Venetus t, der nur noch *καὶ* vor *μυθεύονται* einschiebt). Die anderen Quellen haben dagegen den zweiten

[1] Ficinus übersetzte *ἀλίβαντας* mit *nihil gustantes* (die nichts libiert bekommen). Nicht wenige Platohss. verdeutlichen die Etymologie durch die Orthographie *ἀλείβαντας*, selbst *AΠ*t haben so von erster Hand. Doch steht die Kürze der zweiten Silbe durch das Callimacheum fest. — Das vielbesprochene und schon in jungen Hss. mit Konjekturen bedachte *ὡς οἴεται* kann hier unerörtert bleiben.

[2] Es ist wohl ohne weiteres einleuchtend, daß diese Fassung sich erklärt aus der Abhängigkeit von Cornutus *ἐπιδρ.* 34 p. 235 G.: *ἐντεῦθεν ὑπονοητέον καὶ τοὺς ἀλίβαντας μεμυθεῦσθαι <τόπους> ἐν Ἅιδου εἶναι* (*εἰσί* codd.), *διὰ τὴν τῆς λιβάδος ἀμεθεξίαν τῶν νεκρῶν.* Die Verbesserung wird durch den Vergleich mit dem Platoscholion gefordert. Lang tilgt die ganze Stelle mit Unrecht. Beachtenswert ist übrigens, daß Proclus (1, 118, 13 Kroll) sich über *ἀλίβαντας* ausschweigt. Desgleichen meidet das Wort die Vorlage Plutarchs (der es selber ganz gut kennt) in der von Plato abhängigen Erörterung in der Schrift *πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* 17 Bff. Das Timaeusglossar in seinem jetzigen Zustande versagt auch.

Satz so: *ἀλίβαντας δὲ τόπους ἐν Ἅιδου ἢ καὶ αὐτοὺς τοὺς νεκροὺς νοητέον, διὰ τὴν τῆς λιβάδος ἀμεθεξίαν.* Die lokale Auffassung war eben bei der Platostelle gar zu unnatürlich. Entstanden ist sie, das wird man zugeben müssen, sicherlich nicht durch Plato, sie stammt demnach höchstwahrscheinlich aus der offenbar als sehr wichtig erachteten Sophoclesstelle.[1]

Mag nun auch zweifelhaft bleiben, in welchem Sinne der Tragiker *ἀλίβας* als *nomen orcinum* verwandte, der bei ihm vorhandene Gegensatz zu *ζῶντι* (d. h. *διερῷ*) *ποδί* zeigt jedenfalls, daß die Deutung „ohne *λιβάς*" bis auf Sophocles zurückgeht.[2]

---

[1] Man beachte, daß auch in der lexikographischen Überlieferung ein Doppelartikel umläuft: *ἀλίβαντες* oder *ἀλίβαντας* (zu Plato) und *ἀλίβας* (zu Sophocles).

[2] Es genügt, die Zeugnisse dafür in der Anmerkung zusammenzustellen, so daß das schon Angeführte ergänzt wird. Zu Didymus (fr. 248 Schm.) und Cornutus *ἐπιδρ.* 34, beide schon erwähnt, tritt der Arzt Athenaeus von Attalia und seine Schule bei Galen *π. κράσεων* 1, 3 (I, 522 K.). Es folgt Plutarch *qu. conv.* 8, 10, 736 A (zitiert von Eustath zu *ζ* 201) und *aqua an ignis utilior* 2, 956 A. Erwähnt sei auch der Scherz Lucians, der einen infernalischen Demagogen *Κρανίων Σκελετίωνος Νεκυσιεὺς φυλῆς Ἀλιβαντίδος* nennt (Necyom. 20). Die Scholien und Lexika sind meist schon angeführt. Bei Hesych unter *ἀλίβας* erscheint neben einem rätselhaften *νεκρὸς ἢ βροῦχος* auch *ποταμός* und *ὄρος* (falls das letztere nicht *ὄξος* ist). Das Gewöhnliche hat er unter *ἀλίβαντες* und *διερόν*. Alle drei Bedeutungen (*νεκρός, ποταμὸς ἐν Ἅιδου, ὄξος*) stehen bei Suidas unter *ἀλίβας* und in Bekkers Anecd. 376, 21, sowie in Reitzensteins Photius 74, 25. Ein Unterweltsfluß, der so heißt *ἀπὸ τοῦ ἅπαντα ξηραίνειν καὶ μηδὲ λιβάδα ἔχειν* (also wohl ein Feuerstrom) im Et. M. unter *Κωκυτός* und (neben dem Essig) bei Suidas unter *Κήρ*, auch in Rabes Luciauscholien 43, 3 ff. Die Tradition der Etymologika und Zugehöriges im übrigen geordnet von de Stefani an der oben S. 449 genannten Stelle. Die Sache gehörte nicht nur in den Artikel *ἀλίβας* selbst; vgl. Et. Gud.: *ἀλίβας παρὰ τὸ λιβάδα καὶ ὑγρότητα μὴ ἔχειν. καὶ εἰς τὸ Ἄζω καὶ Ζωννύω καὶ Ὑγιής* und demnach unter *ἄζω* bei Orion und *ὑγιής* bei Orion, Et. Gud. und Magn. — Schließlich sei der Vollständigkeit halber noch angeführt, daß der Ausdruck auch ins Lateinische übergegangen ist: *abantes mortui* (mg. recentissima manu *alibantes* et alia quaedam quae legi non potuerunt.

2

Ist nun diese antike Deutung möglich? *Τοὺς νεκροὺς ἀναίνεσθαι καὶ ἀλίβαντας εἶναι*, wie Didymus sagt, stimmt an sich gut zu den Vorstellungen, daß die Toten die Trockenen, Dorrenden, Durstigen sind; vgl. Gruppe, Gr. Myth. II 831. Die Wortbildung — privatives *α* und Suffix *ant* am Stamme von *λείβω* —, diese zunächst außerordentlich befremdliche Bildung würde man hinnehmen müssen. Denn angeknüpft an Muster wie *ἀδάμας ἀκάμας*, wo *ἀδάματος ἀκάματος* vermitteln konnten[1], haben wir ein ziemlich genaues Analogon in zwei homerischen Namen, in *Φείδας* (*N* 691) und dem schon von Herodian mit *ἀλίβας* zusammengestellten *Ἀφείδας* (*ω* 305). Die Differenz zwischen *ει* und dem durch Callimachus für *ἀλίβας* gesicherten *ῐ* fällt kaum ins Gewicht. Die durchgefühlte Bedeutung schloß in dem einen Falle (ganz abzusehen von der Menge andrer Namen mit *Φειδ-*) die Namensbildung an *φείδομαι*, *φειδώ*, *φειδωλή* an, in dem anderen Falle konnte verständlicherweise der Zusammenhang weniger mit *λείβω* selbst als mit *λιβάς*, *λίβος*, *λιβρός* usw. naheliegend sein. Denn 'ohne Spende' war ja bei der Sitte der Totenspenden sinnlos[2], erfordert war 'ohne (Lebens)saft'. Man kann schließlich auch das nicht gegen die Analogie von *Ἀφείδας* einwenden, daß dies Wort insofern andersartig sei, als es eine ausgesprochen aktive Bedeutung habe, der 'Nichtsparer' oder 'Verschwender'. Diese Interpretation, das sei nebenher bemerkt, ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil sie fast

---

cod. Sang. 912; *quos (qđ* Vat.) *greci elibantes appellant*, codd. Cassin. 218 et Vat. 1469, saec. X) C Gl L IV 201. Ferner in den Exzerpten aus Glossarien des IX. und X. Jahrh. *abantes mortui quos greci alibantes* (vl *aliuantes, aliquantes*) *appellant* ibid. V 435. Des Lucilius *abzet* (*absens* Marx 581) hat nichts mit der Glosse zu tun (Goetz C Gl L VI 1, 11).

[1] Vgl. Brugmann *Griech. Gramm.*[3] § 214.

[2] Vermutlich deshalb lesen wir im Et. M. unter *ἀλίβαντας* den ganz vereinzelten Einfall: *ἄλλοι* <*τοὺς*> *διὰ πενίαν ἀτάφους* (wohl nachlässig für *ἀσπόνδους*).

mit Notwendigkeit zur Textänderung führt. Odysseus fingiert ein Personale: *υἱὸς Ἀφείδαντος Πολυπημονίδαο ἄνακτος, αὐτὰρ ἐμοί γ' ὄνομ' ἐστὶν Ἐπήριτος.* Wer hier unter *Ἀφείδας* den 'Verschwender' versteht, kann freilich den 'Leidenreich' als Vater nicht gebrauchen, sondern wünscht einen 'Gütereich' zu haben und wird deshalb im Anschluß an Cobet *Πολυπαμμονίδαο* ändern (vgl. Cauer, Grundfragen[2] 148). Warum aber soll *Ἀφείδας* nicht 'Unverschont' heißen, passiv und zuständlich wie *Ἀδάμας*, *Ἀκάμας*? Auf 'Unverschont' führt auch *Ἐπήριτος*, das doch wohl der 'Bestrittene', 'Bekämpfte' bedeutet. Also auch semasiologisch steht der Name *Ἀφείδας* für ein *ἀλίβας*, im antiken Sinne aufgefaßt, mit hinreichender Analogie ein. Die Bildung selbst, so auffällig sie sein mag, wir müßten sie hinnehmen. Dennoch wird jeder das Gefühl haben, daß etwas Künstliches und Unbefriedigendes in dieser antiken Lehre steckt. Das liegt einmal daran, daß mit *λείβω*, *λιβάς* nicht der richtige Ausdruck für die Sache gewählt wäre. In der Bedeutung 'Spende' ist es völlig unmöglich, und 'Naß', 'Feuchtigkeit' kann darin nicht in jenem gleichsam vitalistischen Sinne stecken, der doch vorausgesetzt wird. Denn 'tropfen', 'träufeln' ist hier die primäre Vorstellung.[1] Man erwartet zu solcher Bildung vielmehr ein Wort verwendet zu finden, wie etwa *ἰκμάς*, ganz abzusehen davon, daß als das beseelende Element nach ältester Auffassung, wenn es nicht als 'Hauch' erscheint, das Blut betrachtet wird, wozu *λείβω λιβάς* usw. gewiß keine ursprünglichen Beziehungen haben.[2] Und dazu kommt noch, daß wenigstens Plato von den *ἀλίβαντες* denn doch eine ganz andere Vorstellung gehabt zu

[1] Dies wird besonders auch deutlich aus Hesychs *λίψ· πέτρα, ἀφ' ἧς ὕδωρ στάζει*, wonach auch das bei Richtigkeit der antiken Deutung mit *ἀλίβας* unmittelbar zu vergleichende *ἄλιψ· πέτρα* zu erklären ist, offenbar *πέτρα ξηρά, ἀφ' ἧς ὕδωρ μὴ στάζει.*

[2] Wenn ich nicht irre, ist die Beziehung zwischen 'Wasser' und 'Leben' ursprünglich eher semitisch als griechisch; vgl. R. Smith *Die Religion der Semiten* (deutsch von Stübe, Freiburg 1899) S. 95. 132.

haben scheint. Er zählt den Ausdruck zu denen, ἃ φρίττειν ποιεῖ πάντας τοὺς ἀκούοντας. Und νέρτεροι 'die Unterirdischen' hat auch diese Wirkung. Aber die 'Saftlosen', die 'Dürren', oder richtiger die 'Tropfenleeren', war darin das φρικῶδες wirklich so außerordentlich groß, daß das Wort als ein besonders schauerliches aus der Zahl der übrigen hervorgehoben zu werden verdiente? Vielleicht hat solche Erwägungen, ganz alleinstehend, schon der antike Gelehrte angestellt, dessen Meinung wir bis jetzt beiseite gelassen haben und dem wir uns nunmehr zuwenden wollen.

3

Das Wort war bei Hipponax belegt, und zwar in einem von dem ursprünglichen bereits entfremdeten Sinne, welcher Sinn aber allerdings die Anknüpfung an μὴ λείβεσθαι (= μὴ σπένδεσθαι) nahelegen konnte. Es war mithin keinesfalls ausgeschlossen, daß ein äußerer Zufall des Wortes ursprüngliche Bedeutung verdunkelt hatte. Einen Anlaß dazu konnte die ionische Psilose geboten haben. Die Späteren, und zwar schon Sophocles, waren vielleicht nur hierdurch, weil das Wort undurchsichtig geworden war, zu ihrer irrigen Auffassung gelangt. Wie? Wenn die Toten, soweit der fragliche Ausdruck sie bezeichnete, ursprünglich die auf dem Meere Wandernden oder Schweifenden, wenn sie Halibanten waren? Das wäre eine formal wie sachlich tadellose griechische Bezeichnung, passend namentlich für solche, die auf dem Meere umgekommen waren und deren Seelen nun geheimnisvoll über dem Wasser wandeln. In wohlverständlichem Gegensatz hätte gerade diese Totengeister Plato neben die ἔνεροι gestellt, die andere Art Totengeister, die in der Erdentiefe hausen. Schauerlich, wie es die Platostelle erfordert, wären diese Halibanten auch, sie würden sich ja nahe genug den fürchterlichen Harpyien zugesellen, Seelenwesen, die zugleich Sturmgeister und Menschen hinraffende Todesdämonen

sind. Man könnte in der Tat ganz selbständig auf diese Lösung des Rätsels verfallen. Sie ist aber bereits antik. Der um seines letzten Teiles willen bereits S. 455, Anm. 1 angeführte und wohl sicher auf die Platostelle bezügliche Artikel aus Et. M. unter *ἀλιβάντας* (verschieden von dem Artikel *ἀλίβας*) lautet: *τοὺς ἐν θαλάσσῃ τελευτήσαντας. ἢ τοὺς ξηρούς. ἄλλοι <τοὺς> διὰ πενίαν ἀτάφους.*[1] Ich meine, die alte und zugleich neue Deutung ist schlagend richtig.

Auf das Meer als Totenreich in größerem, religionsgeschichtlichem Zusammenhange hier einzugehen muß ich mir versagen, schon weil mich solcher Versuch auf mir nicht aus erster Hand vertraute Gebiete führen würde. *Non omnia possumus omnes.* Kenntnisreichere und Mutigere werden diese Lücke überreich auszufüllen wissen[2]. Für das Dämonische an der Fähigkeit des Wasserwandelns finden sich Belege gesammelt bei de Jong, Das antike Mysterienwesen (Leiden 1909) S. 294ff. Natürlich fehlen dabei auch die Stellen nicht, wo der Heiland seinen Jüngern über dem Seespiegel wandelnd erscheint. Matth. 14, 25ff.: *καὶ ἰδόντες αὐτὸν οἱ μαθηταὶ ἐπὶ τὴν θάλασσαν περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λέγοντες, ὅτι φάσματά ἐστι. καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν*; vgl. Marc. 6, 48ff., Joh. 6, 19. Die Angst vor den 'Seewandlern' zeigt sich auch in der Wundererzählung Phylarchs von den pontischen Thibiern (fr. 68 FHG 1, 354). Sie besitzen die geheimnisvolle Gabe der Seegespenster, *non posse mergi, ne veste quidem degravatos*, aber sie sind zugleich *ὀλέθριοι*; sie haben den bösen Blick, ja mehr noch: *τὸ βλέμμα καὶ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν διάλεκτον αὐτῶν παραδεχομένους τήκεσθαι καὶ νοσεῖν.*

[1] Sylburg und Gaisford drucken im Lemma *ἀλιβάντας*. Wenn das Gewähr hat, so ist es doch hinsichtlich des Akzentes unerheblich; vgl. *λυκάβας, κιλλίβας, ὀκρίβας*. — Ob übrigens Hesychs *ἀλιβατεῖ· ἀφανίζει* in diesen Zusammenhang gehört, möge unentschieden bleiben; vgl. *ἀλιβόνειν*. — Noch sei bemerkt, daß Ellendt für *ἢ τοὺς ξηρούς*. was doch die verbreitete Lehre andeuten soll, *ἢ τοὺς ἐπὶ ξένης* wollte (*Lex. Soph.* von Ellendt-Genthe 27).

[2] Vgl. Radermacher, das Jenseits im Myth. d. Hell. (Bonn 1903) 73ff.

Immerhin erscheinen die Zeugnisse für den Glauben an die 'Seewandler' sehr sparsam.[1] Man darf wohl annehmen, daß Ausdruck wie Vorstellung schon früh in die niedrigsten Schichten herabsanken und dort ihr Dasein weiter fristeten, dort natürlich in ungebrochener Kraft, wenigstens insofern als die Erhaltung des Hauchlautes das Wort durchsichtig erhielt. Das scheint, trotz Sophocles, im attischen Volke der Fall gewesen zu sein, so wird die Platostelle verständlich. Dagegen in Ionien hat zunächst der Geist des höfischen Epos, in seiner Aufgeklärtheit den trüben Spukgestalten des Volksglaubens abgeneigt, Wort und Vorstellung sich ferngehalten. Wohl beklagt man den Armen, der auf dem Meere ertrinken muß, *οὔ δή που λεύκ' ὀστέα πύθεται ὄμβρῳ ‖ κείμεν' ἐπ' ἠπείρου, ἢ εἰν ἁλὶ κῦμα κυλίνδει* (α 161f.), aber keine Spur davon, daß die Seele des Mannes, *τὸν ὤλεσε πόντος ἀναιδής*, als Seegespenst ruhelos umgehen und über dem Meere wandeln muß. Er bekommt eben sein Kenotaph, wie der wackere Korinthier Dveinias, und der Sänger versichert klagend *μετριώτερον ἂν τὴν συμφορὰν ἐνεγκεῖν, εἰ κείνου κεφαλὴν καὶ χαρίεντα μέλεα ‖ Ἥφαιστος καθαροῖσιν ἐν εἵμασιν ἀμφεπονήθη* (Archil. fr. 12B; über solche Motive in der hellenistischen und römischen Dichtung vgl. Nordens Komm. zur Aeneis VI S. 225f.). Die Literaturunfähigkeit der Halibanten hat sich wohl früh entschieden[2]. In Ionien ward das Wort obendrein durch die

[1] Ich darf dazu wohl auch Lukians als 'Phellopoden' maskierte 'Seewandler' rechnen. *Ver. hist.* II 4: *καθορῶμεν ἀνθρώπους πολλοὺς ἐπὶ τοῦ πελάγους διαθέοντας κτλ.* Mit dem Erwerb ihrer rationellen Korkfüße sind sie auch im übrigen rationell geworden, haben alles Unheimliche abgestreift und verabschieden sich zuletzt mit freundlichem Seemannsgruß, *εὔπλοιαν ἐπευξάμενοι*. — Stellen, wo es sich um Wasserwandeln infolge von Zauberei handelt, lasse ich hier beiseite.

[2] Immerhin mag ein Schauer des alten Glaubens noch die Verse des Arimaspenepos umwehen, die vom Elend der Schiffer handeln: *θαῦμ' ἡμῖν καὶ τοῦτο μέγα φρεσὶν ἡμετέρῃσιν· ἄνδρες ὕδωρ ναίουσιν ἀπὸ χθονὸς ἐν πελάγεσσι κτλ.* Daß der Verfasser *περὶ ὕψους* (10,4) darin mehr *ἄνθος* als *δέος* empfindet, ist begreiflich.

Psilose undurchsichtig. Als ein konventioneller Ausdruck für νεκρός lebte es weiter, und das Volk dort, das kein Grauen mehr bei dem Ausdruck fühlte, benannte damit den 'toten Wein', den Essig. Hierdurch bahnte sich eine neue etymologische Auffassung an, die vielleicht zunächst wirklich volksetymologisch im engeren Sinne war, ἀπὸ τοῦ μὴ σπένδεσθαι. Ihre Weiterführung im naturphilosophischen Sinne, als Gegensatz zu διερός, wird dann wohl dem eigentlichen Aufklärungszeitalter, vor allen den παλαιοὶ Ὁμηρικοί zu danken sein, und es ist nicht wunderbar, daß wir in deren Banne wohl Sophocles finden, durch den sich wieder Aristarch und die Späteren imponieren ließen, Plato dagegen nicht. Ich meine, so legen sich die verwickelten Tatsachen gut auseinander. Eine innerliche und wertvolle Bestätigung würden wir indessen gewinnen, wenn auch in diesem Falle, wie es bei anderen ähnlichen Dingen geschehen ist, von der zurückgedrängten und schon früh verschollenen Vorstellung doch auch in der aufgeklärten homerischen Welt noch ein Rudiment stehen geblieben wäre, das, scheinbar erstarrt und abgestorben, sein eigentliches, inneres und geheimes Leben erst wiedergewönne, wenn man den alten Gedankeninhalt darin von neuem aufweckte. Dieser Fall liegt, glaube ich, wirklich vor, und damit gelangen wir (unerwartet genug) zuletzt noch zu einem zwar bescheidenen, aber vielleicht doch nicht ganz unwichtigen Beitrag — zur Leukas-Ithakafrage.

4

Bei Dörpfeld und seinen Anhängern spielt eine nicht unbedeutende Rolle der Formelvers

οὐ μὲν γάρ τί σε πεζὸν ὀίομαι ἐνθάδ' ἱκέσθαι.[1]

Man findet, er bestätige vortrefflich eine Lage von Ithaka, bei der es nicht ausgeschlossen war, daß der Fremde auch auf

[1] α 173 Telemach zu Athena-Mentes; ξ 190 Eumäus zu Odysseus; π 59 (mit ἑ statt σε) Telemach zu Eumäus, den Odysseus betreffend; ebd. 224 Telemach zu Odysseus.

dem Landwege eintraf (mit oder ohne Fähre); vgl. jetzt besonders Cauer, Grundfragen² 247f. Zuzugeben ist auf jeden Fall, daß die frühere Erklärung, wonach ein Scherz vorläge, unhaltbar ist. Nicht weil der Scherz sehr fade und dürftig ist — an stereotype Wendungen dieser Art darf man nur bescheidene Anforderungen stellen —, sondern einfach, weil mindestens die Stelle π 224 diese Erklärung schlechthin ausschließt. Wie sollte Telemach, der sich soeben erst aus der langen, tränenvollen Umarmung des wiedergefundenen Vaters gelöst hat, nun wo er endlich Worte findet, zu einem derartigen Scherze aufgelegt sein? Man hat denn auch eine andere Erklärung ersonnen, bei der nun freilich, sehr im Gegensatz zu Dörpfelds realistischer Deutung, gerade das *ἀδύνατον*, das der Formelvers ausspricht, als *ἀδύνατον* zur eigentlichen Hauptsache wird, zur Pointe der Redensart (vgl. Vollgraff, Ilbergs Jahrb. 19, 1907, 624f.). Es handelt sich stets um eine unerwartete oder überraschende Begegnung. Da ist es eine ganz natürliche Regung nicht nur der antiken Religiosität, daß ein Zweifel wach wird, ob bei dem Zusammentreffen auch alles mit rechten Dingen zugeht. Auch sonst ist es namentlich für die ältesten Zeiten, wo der Verkehr beschränkt ist und die Verhältnisse jene bekannte Anschauung veranlaßten, nach der bei den Römern *hostis* den Fremdling und den Feind zugleich bedeutet, durchaus verständlich, daß man den unerwartet auftauchenden Fremden nicht ohne argwöhnische Scheu betrachtet. Diese Scheu wird bei religiöser Stimmung sich leicht in den Zweifel umsetzen, ob es wohl ein Geschöpf von Fleisch und Blut ist, nicht etwa ein Wesen aus der Zahl der *κρείττονες*, das der Überraschte vor sich sieht. *Ut in hodiernum inopinato visos caelo missos . . . nominamus*, sagt noch von seiner Zeit Minucius Felix, Oct. 21, 7. Das römische Sprichwort bestätigt das; vgl. die Erklärer zu Tibull I 3, 90 und Iuvenal 2, 40, sowie Otto, Sprichwörter der Römer, 62. 344.

Nichts ist gewöhnlicher, als daß ursprünglich religiös empfundene Wendungen dieser Art zu konventionellen Ausdrücken der Überraschung überhaupt werden, die man nicht nur vor Unbekannten, sondern auch vor überraschend begegnenden Bekannten leichthin verwendet. *Τί σὺ θεὸς πρὸς ἀνθρώπους;* mit dieser Frage begrüßt bei Herodas 1, 9 die überraschte Frau einen zwar wohlbekannten, aber unerwarteten Besuch. Was insonderheit die Odyssee anlangt, so hat man mit Recht auf Penelopes Verhalten dem fremden Bettler gegenüber hingewiesen. Sie hat ein rätselhaftes Zutrauen zu dem fremden Manne. Das kommt darin zum Ausdruck[1], daß sie von vornherein ganz unbefangen und gleichsam ungehemmt durch den sonst üblichen Zweifel ohne jeden Zusatz ihre Frage nach seiner Herkunft ausspricht (105). Aber der wunderbare Fremde weicht der Antwort aus (115ff.). Da ist es begreiflich, daß sein seltsames Wesen sie nachdenklich macht, und in der Wiederholung lautet nun ihre Frage anders:

ἀλλὰ καὶ ὣς μοι εἰπὲ τεὸν γένος, ὁππόθεν ἐσσί.
οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης.

„Du bist ja doch hoffentlich ein Menschenkind, wie wir andern auch", das etwa will sie damit sagen. Wieder kleidet sich die zweifelnde Gedankenregung in eine sprichwörtliche Formel, und wieder ist es gerade ein *ἀδύνατον*, worin die Pointe der Redensart besteht, einer Redensart überdies, die genau wie der uns beschäftigende Formelvers unmittelbar an die stehende Frage nach dem wer? und woher? sich anschließt. Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß hiermit das Wesen unseres Formelverses richtig erfaßt ist. Man wird nun einräumen:

[1] Diese feine, indirekte Ethopoiie ist dem Dichter wohl zuzutrauen. Etwas Vergleichbares ist die Art, wie in der Nekyia die Mutter des Odysseus vorzeitig und noch ehe sie durch den Bluttrunk Bewußtsein erlangt hat, zu dem Sohne sich hindrängt (84ff.). Das Geheimnis verwandtschaftlicher Zuneigungsgefühle wird in seiner Wirkung kundgetan. Sie überspringen die natürlichen wie die herkömmlichen Hemmungen.

gab es eine Zeit, wo unheimliche Seegespenster über das Meer wandelten, wirklich und wunderbar als *πεζοί*, als *ἀλίβαντες* im eigentlichen Sinne, dann wird die in unserer Odyssee natürlich schon verblaßte und erstarrte Redewendung erst wieder recht lebendig. Ein Ausdruck scheuen Zweifels, enthält sie zugleich etwas das Bangen Wegwischendes und damit etwas Apotropäisches. Es liegt etwas wie ein verstohlenes Sichbekreuzen darin. Auch bei Telemachs Frage an den Vater ist's noch eine letzte Regung abklingenden Angstgefühles; denn nicht umsonst hat er noch kurz vorher (*π* 194f.) bangend sich gewehrt: *οὐ σύ γ' Ὀδυσσεύς ἐσσι πατὴρ ἐμός, ἀλλά με δαίμων θέλγει.* Da haben wir deutlich jene Sorge vor dem Übernatürlichen, die uns beschäftigt. Erst bei dieser Annahme eines religiösen Ursprunges der Redensart erklärt sich nach meiner Meinung überhaupt der Umstand ganz ungezwungen, daß eine Formel, eine stehende Wendung in derartigen Situationen einer überraschenden Begegnung sich entwickelt hat. Diese Formel steht nun da, so erhaben auch über den niedren Geisterspuk das Epos sich fühlt, als ein Rudiment des verschollenen Halibantenglaubens, nur noch halb verstanden, vielleicht auch schon völlig unverstanden, wie so vieles Abgestorbene durch den Stilzwang der epischen Dichtgattung erhalten. Heimisch sein konnte die Redensart, wenn anders sie gerade aus ihrem *ἀδύνατον* ihre eigentliche Daseinsberechtigung gewann, nur dort, wo der Landweg schlechthin ausgeschlossen ist und deshalb die Ankunft zu Fuß nur auf übernatürliche Weise erfolgen kann. Mithin ist der berühmte Formelvers ein Zeugnis nicht für, sondern gegen Leukas.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa vier Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Die afrikanischen Religionen 1907—1910

Von **Carl Meinhof** in Hamburg

Das Erscheinen des dritten Teiles zum zweiten Bande der Völkerpsychologie von Wilhelm Wundt bedeutet für die Religionsforschung in Afrika insofern einen sehr wesentlichen Fortschritt, als Wundt sich hier sehr ausführlich mit dem Märchen und dem Sprichwort beschäftigt. Diese wichtigen Quellen für die Erforschung mythologischer und moralischer Vorstellungen, wie sie im Volksmunde leben, fließen ja in Afrika sehr reichlich, und es ist für den afrikanischen Linguisten eine besondere Freude, zu sehen, daß dieser Reichtum von berufener Stelle anerkannt wird. Die verschiedenen Arten der Märchen lassen sich gerade in Afrika gut belegen, und die neuere Literatur hat hier zu den alten Schätzen Wichtiges und Wertvolles hinzugefügt. So ist zu hoffen, daß der Religionsforscher noch weiteres Material erhält und so vielleicht im

Laufe der Zeit in den Stand kommt, die verschiedenen Märchen- und Sagenstoffe nach ihren Wandlungen und Wanderungen zu verfolgen und ihre ursprüngliche Heimat besser zu ermitteln, als wir das heute können.

In der linguistischen Literatur der letzten Jahre finden sich wieder eine große Anzahl solcher *Märchen* und *Sprichwörter*, z. B. in Wolff, Grammatik der Kinga-Sprache, Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Band III. Berlin 1905; P. J. Hendle, Die Sprache der Wapogoro, ebenda, Band VI. Berlin 1907; E. Kotz, Grammatik des Chasu (Pare), ebenda, Band X. Berlin 1909; J. Raum, Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache, ebenda, Band XI. Berlin 1909; Lademann, Tierfabeln und andere Erzählungen im Suaheli, ebenda, Band XII. Berlin 1909; F. W. H. Migeod, The Mende Language, London 1908. Vor allem verdient unsere Aufmerksamkeit E. Jacottet, The treasury of Ba-Suto Lore. Vol. I. London, Trübner, 1908, eine Sammlung von Originaltexten mit englischer Übersetzung, die sehr viel religionswissenschaftlich wichtigen Stoff enthalten; Schuler, Die Sprache der Bakwiri, Mitteilg. des Seminars f. orient. Sprachen, 1908, vgl. besonders die Chamäleonfabel S. 205; Hurel, La Langue Kikerewe, ebenda, 1909; Häflinger, Kimatengo, ebenda, S. 133 usw. Vgl. außerdem J. Schönhärl, Volkskundliches aus Togo. Dresden u. Leipzig 1909, mit vielen Märchen und Sprichwörtern. Ein gutes Beispiel für die Fähigkeit des Afrikaners, fremde Stoffe zu assimilieren, gibt uns A. Werner, die den Nachweis führt, daß eine ganz afrikanisch anmutende Geschichte indisch ist (the Bantu Element in Swahili Folklore, Folk-Lore, Dec. 1909, S. 438).

Eine sehr ausführliche Darstellung hat der *Totemismus* erfahren in J. G. Frazer, Totemism and Exogamie, London 1910. Hier ist besonders der afrikanische Totemismus ausführlich behandelt, und der Verfasser hat nicht nur die vorhandene Literatur sehr sorgsam zusammengetragen, sondern

auch von ungedruckten Materialien ausgedehnten Gebrauch gemacht. So sind sehr wichtige Mitteilungen von Rev. Roscoe C. M. S. über Baganda und Bateso, von Hollis über die Masai und andere Quellen benutzt. Von der großen Fülle der wichtigen Darlegungen, die uns einen überraschenden Einblick in den Reichtum des Stoffes gewähren, hebe ich besonders hervor, daß bei den Kamba in Ostafrika etwas vorkommt, was an die „Frau des Jenseits" bei den Eweern (Togo) erinnert. Siehe Band II, S. 423/24.

Frazer gibt zu, daß die Verwandlung der Seelen von Toten in Tiere in Afrika gut belegt ist, und bezieht sich mit Recht auf Callaway[1], der dafür unwiderlegliche Beispiele aus dem Glauben der Zulu anführt. Aber er bestreitet, daß diese Vorstellung, die besonders von den Schlangen gilt, etwas mit dem Totemismus zu tun hat, denn er versichert gegen Theal, daß gerade diese Tiere nirgends in Afrika als Stammestiere vorkämen.[2] Doch vgl. u. a. unten Rehse, der die Schlangen als Totem der herrschenden Klasse in Kiziba nachgewiesen hat. A. de Calonne Beaufaict, Zoolâtrie et Totémisme chez les peuplades septentrionales du Congo Belge. Revue des études ethnogr. et sociolog., 1909, S. 193/5, erinnert daran, daß die verschiedenen mythologischen Beziehungen zur Tierwelt sorgsam zu unterscheiden sind, da nicht jede Tierverehrung schon Totemismus ist.

Arnold van Gennep, les rites de Passage, Paris 1909, verdient besondere Beachtung deshalb, weil er mit Recht den Unterschied der physiologischen und sozialen Mannbarkeit betont. Er versteht die in Afrika so weit verbreitete Beschneidung soziologisch, ebenso wie andere Verstümmelungen des Körpers. Jedenfalls ist das sicher, daß sie heute eine Einrichtung von rein sozialer Bedeutung in Afrika ist. Ich bin auch nicht zweifelhaft,

[1] Religious System of the Ama-Zulu. London 1870.

[2] Über den Zusammenhang zwischen Speiseverbot und Verwandtschaft s. Dempwolff *Deutsches Kolonialblatt*, 1. Januar 1909, S. 22ff.

daß ihre Entstehung weder sanitär[1] noch erotisch ist, wiewohl zuzugeben ist, daß heute nach mannigfachem Zeugnis der Missionare gerade die Frauen auf der Beibehaltung der Beschneidung bestehen, und daß dafür von ihnen gerade erotische Gründe angeführt werden. Wie schwierig es aber auch hier ist, den wahren Grund zu finden, mag das Beispiel beweisen, das H. Virchow gibt (Zahnverstümmelungen der Hereros. Zeitschr. für Ethnographie 1908, S. 930—932), wonach die Frauen der Herero schwerer zur Aufgabe der Zahnverstümmelung zu bewegen sind als die Männer. Und doch erklärt sich mir die Entstehung des Phänomens so nicht. Ich kann wohl verstehen, daß für eine schon einigermaßen entwickelte Gesellschaftsordnung der Gebrauch wichtig ist. Aber das macht nur seine Beibehaltung verständlich, nicht seine Entstehung. Ich kann mir seine Entstehung doch nicht anders psychologisch vermitteln, als daß er zuerst eine magische Handlung war zur Abwehr irgendwelches Unheils, und daß er dann adoptiert wurde als Zeichen einer sozialen Gliederung. Vgl. hierzu die Erklärung jenes Nondi bei Hollis, the Nandi, S. 99. Die Meinung von Preuß hat Gennep aber nicht getroffen in seiner Kritik S. 106. Preuß spricht nur von Zahnverstümmelungen, die allerdings als mit der Beschneidung zusammengehörig von den Afrikanern empfunden werden. Vgl. oben den Aufsatz von Virchow. Das Ausschlagen der Zähne, nicht die Beschneidung soll dem Hauch den Weg frei machen. Vgl. noch unten die Begräbnissitte der Kuanjama. Wenn Preuß meint S. 416, daß die Beschneidung nach Ansicht der Eingeborenen zur Zeugung helfe, so ist das, wie der Zusammenhang ergibt, magisch und nicht physiologisch zu verstehen.

Unsere Kenntnis der Mannbarkeitsfeste ist in ganz hervorragender Weise gefördert durch die ebenso ausführlichen wie

[1] Doch vgl. Johnston *George Grenfell and the Kongo*, London 1908, wo S. 576 ein sanitärer Grund von einem Eingeborenen angegeben wird.

sorgsamen Studien von Weule, s. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft 1. 1908.

Es ist bisher wohl niemand gelungen so viel von diesen Geheimnissen zu erfahren. Sogar Bilder der Buschhütten konnte er geben und alle z. T. höchst verwerflichen Details der Mädcheneinweihung. Die Maskentänze, auch mit Verwendung von Stelzen, hat er ebenfalls bildlich dargestellt, er fand „Teufels"masken mit Hörnern; und Tiermasken. Beachtenswert scheint mir noch, daß die Makua irimu „oben" nennen, das mit Suah. kudzimu eines Stammes ist, und das Geisterreich bedeutet, das man sonst unten sucht. Ähnlich liegt die Sache bei den Sotho, wo lexodimo der Himmel bedeutet. Makua und Sotho gehören auch sprachlich eng zusammen.

Die *Literatur* ist im einzelnen sehr gewachsen, so daß es fast unmöglich ist, hier ein erschöpfendes Bild zu geben. Ich muß mich deshalb darauf beschränken, das auszuführen, was mir besonders bedeutsam zu sein schien. Zur Ergänzung des oben Gesagten verweise ich auch auf den von mir geschriebenen Abschnitt „Aus dem Seelenleben der Eingeborenen" in Dr. Karl Schneider, Jahrbuch über die deutschen Kolonien, Band I—III, Essen 1908/10, sowie auf die ausführlichen Literaturangaben bei Frazer, a. a. O. Ferner verweise ich auf die neu erscheinende „Zeitschrift für Kolonialsprachen", die ich seit dem 1. Oktober 1910 im Verlage von D. Reimer in Berlin und C. Boysen in Hamburg herausgebe, und die natürlich eine Reihe religiöser Texte bringen wird. Außerdem steckt in den Missionszeitschriften eine Fülle ungehobener Schätze. Ich bin nicht imstande, das alles auszuführen. Auch im Anthropos und im Journal of the Afric. Society sind noch kleine Aufsätze außer den angeführten enthalten, die ich der Kürze halber übergehe.

Im Gebiet der **Bantusprachen** sind eine Anzahl sehr wertvoller Publikationen zu verzeichnen. E. Nigmann, Die Wahehe. Berlin 1908, bringt auf S. 22—43 Mitteilungen über die reli-

giösen Vorstellungen dieses ostafrikanischen Volksstammes. Er selbst sieht sie keineswegs als erschöpfend an, und ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß außer dem Gefundenen noch vieles andere vorhanden ist.

Der Gottesname, nguruhi[1], der schon so viel Kopfzerbrechen veranlaßt hat, klingt nach dem Verf. seltsam an an den Namen des Stammlandes nguruhe. Es ist sehr wohl möglich, daß beides zusammenhängt. Dagegen der vom Verf. vermutete Zusammenhang mit ruhe „Seele" ist abzulehnen, da ruhe arabisch ist. Der Grund, daß Schafe vor den Ziegen als Opfertiere bevorzugt werden, S. 36, ist doch wohl der, daß das Schaf bei der Schlachtung still ist, denn auch sonst wird das Blöken des Opfertieres als unheilvoll angesehen, S. 37. Das Wegwerfen der Leichen in den Busch, S. 39, erinnert an die Sitte der Masai. S. 41 gibt der Verf. an, daß Aussatz nicht unrein macht, während er S. 39 versichert, daß alle Hautkrankheiten als „schlecht", als selbstverschuldet angesehen werden, und S. 42 auch gerade Aussatz genannt wird als Folge der Übertretung von Speisevorschriften. Nach S. 32 soll das Totem ein Ehehindernis nicht darstellen, während Dempwolff a. a. O. es gerade bei den Hehe in diesem Sinn gefunden hat. Der Verfasser gibt im übrigen eine große Fülle von Material, das besonders willkommen ist, da wir über die Religion der Wahehe noch wenig wissen. Der hamitische Einfluß, den der Verfasser, wenn ich ihn recht verstehe, ablehnt, ist sprachlich ziemlich evident und in religiöser Hinsicht doch auch sehr wahrscheinlich. James A. Chisholm gibt in seinem Aufsatz, customs of the Winamwanga (9°—10° nrdl. Br., 32°—33° ö. L. Greenwich) Journ. of the Afr. Soc. 1910, S. 360—387, ein langes Gebet zu den Ahnen im Original mit Übersetzung.

M. Klamroth, Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo, Zeitschrift für Kolonialspr. I, 1,

[1] Vgl. auch A. Hamburger *Religiöse Überlieferungen und Gebräuche der Landschaft Mkuwe (Deutsch-Ostafrika).* Anthropos 1909. S. 295 ff.

2. 3., gibt in mustergültiger Weise Originaltexte mit Übersetzung und Erklärung. Besonders bemerkenswert sind die Einweihungsriten für die Zauberer. Viel Neues enthält H. Rehse, Kiziba, Land und Leute, mit einem Vorwort von Prof. Dr. von Luschan, Stuttgart. Strecker & Schröder, 1910, 394 S. Das Tiermärchen spielt auch hier wieder eine sehr große Rolle, und wie so oft in Afrika, ist das Kaninchen das kluge Tier, das den anderen, besonders dem Leoparden, allerlei Schaden zufügt und schließlich doch in der Regel glücklich davonkommt. Wiederholt kommen Ehen zwischen Menschen und Tieren vor. Auch wird ein von einem Tier gefressener Mensch wieder lebendig, wenn das Tier getötet wird, S. 343. Die Spinne, die in westafrikanischen Märchen so häufig ist, während sie in Ostafrika kaum vorkommt, erscheint hier einmal, S. 367, und findet den Weg, um in den Himmel zu gehen. Der Zug, daß zwei sich gegenseitig überbieten, und daß der eine den Betrug des anderen nicht merkt und dabei zu Schaden kommt, kehrt in verschiedenen Märchen wieder, auch in der weit verbreiteten Form, daß beide ihre Mutter schlachten wollen, S. 318. Hilfreiche Tiere finden sich, z. B. ein Hund, der Treue hält trotz des Undanks seines Herrn, S. 373. Wie hier ein moralischer Gedanke aufleuchtet, so auch in der Geschichte, wo ein Blutsfreund den anderen, ein Mann die Frau betrügt und dafür gerechte Strafe leidet, S. 322 u. 323. Der schönste Zug ist aber die Geschichte von der Mutterliebe, S. 369, wo die rechte Mutter eines Kindes daran erkannt wird, daß sie ein Boot mit Tränen füllt. Eine merkwürdig tiefe Auffassung ehelicher Liebe enthält das Märchen von dem Ehepaare, das sich vor der Geburt schon liebte und nun nicht mehr getrennt werden konnte. Allerdings ist der Sinn des Märchens wohl eher mythologisch als moralisch. Man vergleiche z. B. die Frau des Jenseits bei Spieth, Die Ewestämme, sowie oben die Notiz bei Frazer. Aetiologische Züge finden sich in mehreren Märchen, z. B.

wird erzählt, daß der Hund früher einen so kleinen Mund hatte, daß er Flöte blasen konnte, aber die Biene redete ihm ein, er würde es noch besser können, wenn sie ihm die Mundwinkel aufschnitte. Er ließ sich betrügen, und deshalb hat er jetzt ein so weites Maul und kann nicht mehr Musik machen, S. 365.

Das Tier spielt also eine sehr große Rolle im Denken des Volkes. Die Pflanze tritt dagegen in der Tierfabel stark zurück, vgl. jedoch den Geisterwald, S. 389. In das Märchen spielen nun aber allerlei religiöse Vorstellungen hinein und zeigen damit, wie tief sie im Volksleben wurzeln. So heiratet der Meergott, S. 379. Der höchste Gott, Rubaga, wird mehrfach genannt, S. 356, auch ein Gebet an ihn mitgeteilt, S. 340. Ein Held, ähnlich dem Herakles, tut schon als Kind Außerordentliches, S. 371. Ein Fetisch, dessen Aussehen nicht näher beschrieben wird, eine Art Zaubermittel, das Tote lebendig macht, kommt S. 383 vor. Die Geister spielen, wo die Schädel der Menschen aufgehoben sind, S. 389. Auch im Sprichwort erscheint das „Gotteshaus", S. 297, Nr. 19. Über das „Einhorn" und ein anderes Fabeltier vgl. S. 293. Daß in einem Volke von der Kulturstufe der Ziba sich primitive Zauberkulte in großer Menge finden, die bald mit der Tätigkeit des Arztes, bald mit der des Richters (Gottesurteil) näher verknüpft sind, bedarf nur der Erwähnung. Der Tierkult muß einmal eine bedeutende Rolle gespielt haben. Die Rinder sind mit dem Menschen zugleich geschaffen, S. 125. Das Einschmieren mit Butter gehört deshalb auch zu den gewöhnlichen Übungen. Schlangenkultus findet sich nur in der Königsfamilie. Rehse erinnert wohl mit Recht, daß hier fremder Einfluß vorliegt, da sich bei Galla und Masai dieser Gebrauch findet. Das Volk scheut sich aber, Schlangen zu töten, und wenn es aus Versehen geschehen ist, versöhnen sie den Geist, S. 130; denn die Seelen von Mitgliedern der Königsfamilie gehen in gewisse Schlangen.[1]

[1] Vgl. dazu Callaway *Religious System of the Ama-Zulu* London 1870, S. 8ff.

So spielt auch das Opfer eine große Rolle. Man opfert weiße Schafe und Ziegen, auch Hühner, S. 127. Das ganze Volk ist in Sippen eingeteilt, die man ru-ganda pl. nganda nennt. Vgl. hierzu e-anda „Familienverband“ und onganda „Dorf“ im Herero. Die Kinder, auch die Mädchen gehören zur ruganda des Vaters. Jede ruganda hat ihr besonderes Speiseverbot, z. B. die Meerkatze, eine Antilope, die Gedärme der Tiere, Fische usw. Die ruganda, die keine Gedärme ißt, verehrt den Habicht, der sie auch nicht frißt und als Zugehöriger zur ruganda verehrt wird. Man tötet ihn nicht, bedeckt sogar seine Leiche mit Gras, wenn man ihn tot findet, S. 4—7. Das ist ausgesprochener Totemismus. Die Königsfamilie hat Schlangen als Totem, die männlichen Mitglieder eine andere Art als die weiblichen. Die Ehe innerhalb der ruganda ist verboten, S. 94.

Der Ahnenkult hängt mit diesen Vorstellungen handgreiflich zusammen. Er hat sich in einem täglichen Trankopfer für den Vater rein erhalten, scheint aber auch den höheren Kultformen zugrunde zu liegen, wenn auch nicht ausschließlich. Götter- und Heldensagen gehen hier ineinander über wie bei Homer. Es ist nun sehr beachtenswert, daß es hier eine Göttergeschichte gibt. Das scheint mir auf hamitische Einflüsse hinzudeuten. Der hier als Stammvater der Götter genannte Wamara ist der Herrscher der abgeschiedenen Wesen und genießt Verehrung in einem ihm gebauten Hause, S. 127. Er hat seinen Priester. Andere Götter sind der Sonnengeist Kazoba, der Erdgeist Konegu, dem man vor dem Hause kleine Hütten baut, der Wassergeist Mugasha. Die Art, wie diese „Götter“ im Märchen auftreten, läßt sie als Dämonen erscheinen. Daß Mugasha ein Mädchen heiratete, wurde schon gesagt, er hat nur ein Bein — wie die Spukdämonen anderer Ostafrikaner —, er hat das andere verloren, als er mit dem Göttersohn Kagoro um seine Frau kämpfte. Hangi, der Sternengeist, ist ein Sohn des Kazoba. Riangombe, der Geist der Rinder, wird nur von

den Bahima, dem Adel des Landes verehrt, der sich als rinderhütender Hamitenstamm charakterisiert (vgl. hiermit den obengenannten „Herakles“ Kashaija-Kariangombe).

Wie R. der Schutzgeist der Rinder, so ist Kiziba der Schutzgeist des Landes Kiziba. Außerdem gibt es noch Dorfgeister, die in alten Bäumen oder Felsen verehrt werden, S. 130. Alle diese Wesen charakterisieren sich als Schutzdämonen. Der Seegeist, Mugasha, hat aber Beziehungen zu den Wetterdämonen, denn er tötet durch das Gewitter, S. 130, dessen Erscheinungen als hervorgerufen durch eine Schar kleiner roter Vögel erklärt werden. Der Erdgeist, Irungu, tötet durch Steppentiere, Löwen, er gehört also zu den Dämonen der Einöde.

Wenn diese verschiedenen Dämonen, besonders Wamara, durch schöpferische Akte auch an Himmelsgötter erinnern, so haben sie doch nach der einen Seite soviel Menschliches, daß sie sich im Märchen wie Helden ausnehmen, und nach der anderen Seite handgreiflich dämonische Züge. Das gilt aber nicht von Rubaga, „dem Gnadenspender“, der sich also als Himmelsgott charakterisiert. Man opfert ihm nicht, aber man betet zu ihm. Die Religion der Baziba enthält noch eine Menge einzelner Züge, die wichtig sind, wie das Menschenopfer, S 134, die Feste, S. 142, die Vorbedeutungen im Zucken der Augenlider, S. 294, — aber das Vorstehende wird genügen um zu zeigen, wie überaus fesselnd diese Aufzeichnungen sind. Ich glaube, der Einfluß hamitischer Religionsformen[1] auf nigritische Vorstellungen ist hier besonders klar. Die angeführte Ähnlichkeit mit dem Herero ist nicht zufällig. Die Hererosprache steht in mancher Hinsicht dem Kiziba sehr nahe.

Ähnliche Beobachtungen machte Weiß bei den Wahima.[2] Max Weiß, Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas.

[1] Die Götter sind hellfarbig und blond. Man erinnere sich, mit welcher phantastischen Begeisterung Baumann in Ruanda aufgenommen wurde als Repräsentant dieser alten Vorstellungen.

[2] Vgl. hierzu J. Roscoe, the Bahima, Journal of the Anthropol. Institute 1907, S. 93—118. Bei der Geburt von Zwillingen erscheint es

Berlin 1910. Die Leute küssen ihre Frauen, S. 68, was wichtig ist für den Zusammenhang zwischen Kuß und Zahnverstümmelung.

P. Loupias hat im Anthropos 1909, S. 1—13, eine überaus interessante Wiedergabe von anthropogonischen Mythen der Tutsi gebracht, wie sie in Ruanda erzählt werden. Bezeichnend ist, daß der Erzähler hernach bereut, diese Geheimnisse mitgeteilt zu haben.

Bei den Wageia[1] sind Zwillinge ein Gegenstand der Freude, S. 227, was an ähnliches in Togo erinnert, vergleiche auch die gleiche Beobachtung bei den Warega s. unten. Der Verfasser gibt u. a. Mitteilungen über die Omina, S. 233, das Prophezeien aus Eingeweiden, S. 234. über die zwei Götter, S. 235, das Opfer, den magischen Gebrauch des Speichels, das Gottesurteil usw.

Außer den genannten Stämmen behandelt er noch die Wanjambo, Waganda und Waheia (in Kiziba), die Bakulia, die Masai und Wandorobbo. Ich möchte hier auch aufmerksam machen auf N. Stam, the religious conceptions of some tribes of Buganda. Anthropos 1908. S. 213 ff.

Routledge, W. S. und K., With a prehistoric people. London, E. Arnold, 1910. Die Verfasser geben eine gute Schilderung dieses Bantuvolkes, dessen Sitte stark von Masai-ähnlichen Elementen durchsetzt ist. S. 150—192 finden sich auch Schilderungen der Feste. Darunter befindet sich eine seltsame Feier, „die zweite Geburt", S. 151—153, in der gewissermaßen das Ereignis der Geburt allen Beteiligten aufs neue eingeprägt wird. Der Sinn ist nicht klar. Die Tänze, die der Beschneidung

ein glücklicher Umstand, wenn die Kinder dasselbe Geschlecht haben, ein unglücklicher, wenn sie verschiedenen Geschlechts sind. Ferner Major Meldon, notes on the Bahima of Ankole. Journal of the Afr. Soc. 1907. 136—153. 234—249.

[1] Sonst Kavirondo genannt. Hier kommen wir auch sprachlich in sudanisches Gebiet. — Vgl. dazu Northcote *the Nilotic Kavirondo*. Journal of the Anthropol. Institute. 1907. S. 58—66.

der Knaben und Mädchen vorangehen, werden ausführlich geschildert S. 154—167. Auch hier werden die Toten den Hyänen überlassen, S. 168. Nur alte und reiche Leute werden begraben, S. 170. Infolgedessen genießt die Hyäne auch hier besondere Verehrung, S. 242. S. 188 ff. wird ein Tanz beim Erntefest geschildert, bei dem eine Menschenfigur aus Ton eine Rolle spielt, und eine gewisse Verehrung zu genießen scheint.

Der Gottesname Ngai[1] ist von den Masai entlehnt, und so ist es nicht überraschend, daß hier auch Gebete erscheinen, die an Monotheismus erinnern. Das Gebet, das für den Verfasser bei Gelegenheit eines Opfers gesprochen wird, S. 231, ist so gut stilisiert und so lang, daß man wohl annehmen darf, daß es in der Übersetzung, die durch Suaheli vermittelt ist, etwas erweitert wurde.

Von dem Opfertier werden die Augen entfernt, aber ohne sie zu verletzen, und die untere Kinnlade, S. 232. Das Opfer wird am Fuße eines Baumes niedergelegt, und man denkt, daß der Gott sich wie ein Affe von oben herabläßt, um das Opfer zu genießen. Der alte Mann, der als Priester fungiert, horcht dann am Stamm, ob er nicht im Rauschen des Baumes Gottes Stimme vernimmt.

Die feierliche Fütterung einer heiligen Schlange wird S. 237 und 238 geschildert. Man nimmt an, daß sie mit dem Regenbogen zusammenhängt.

Daß die Seelen in Raupen erscheinen, S. 241, ist ein gutes Beispiel für die Entwicklung der Seele vom Wurm bis zur Schlange.

Gott wohnt auf dem Kenya wie bei den Masai, und gewisse einfache Moralsätze, wie der Gehorsam gegen Vater und Mutter, werden auf ihn zurückgeführt, S. 245. Das Buch von Routledge enthält auch eine Fülle anderer für den Religionsforscher wichtiger Notizen und ist ein gutes Beispiel für den Einfluß der Masaireligion auf die benachbarten Bantu.

[1] Vgl. E. Brutzer *Der Geisterglaube bei den Kamba*. Leipzig 1905.

Ein Bantuvolk, das auch wie die Kikuyu von den Masai beeinflußt ist, schildert uns Gutmann, Bruno, Dichten und Denken der Dschagganeger. Leipzig 1909. Das vortreffliche Buch hat vielleicht einen Fehler, es ist zu gut geschrieben. Der Verfasser weiß so anmutig darzustellen, daß der nüchterne Forscher sich mitreißen läßt. Wenn unter den Geschichten, die vom Anfang der Menschen erzählen, auch eine erscheint, wo den Menschen verboten ist, daß sie von allen Früchten essen sollen, und die Schlange verleitet dann die Frau zum Ungehorsam, wenn die Sprache der Leute zur Strafe verwirrt wird, S. 182, so kann ich mich nicht davon überzeugen, daß das alt ist.[1] Abgesehen davon ist das Buch eine ausgezeichnete Lektüre auch für das breitere Publikum, um ihm die religiöse Denkweise des Afrikaners näherzubringen. Ich möchte nur hervorheben, daß gewisse religiöse Handlungen viermal geschehen, S. 146, und daß der Gottesname Iruwa hier mit dem Namen der Sonne identisch ist. Sehr geschickt führt G. S. 30 und 179 die Beschreibung des Aussehens Gottes auf die Nachbilder auf der Netzhaut zurück, die bei hellen Blitzen sich ergeben.

Sehr erwünscht ist die Ergänzung, die Raum, der Kollege Gutmanns, in seiner schon zitierten Dschaggagrammatik gibt. Außer den schon erwähnten Märchen bietet er hier noch einen besonderen Abschnitt über die Religion der Wadschagga. Neben vielem Bekannteren finde ich u. a. die Anschauung, S. 340, daß die Ahnengeister in Bäumen wohnen. Die Schädel werden in einem Hain von Dracänen aufgehoben[2], S. 396. Der Mond erscheint als Frau der Sonne, S. 366. Die Feste, besonders die Erntefeiern, S. 398, verdienen Beachtung, vor allem aber die ausführliche Beschreibung vom Gebrauch des Fluchtopfes, S. 378.

[1] Vgl. die Sündflutgeschichte bei A. Hamberger, a. a. O. S. 304.

[2] Vgl. die Abbildung von Schädeln der Ahnen in einer Höhle bei den Wadabida in Brit.-Ostafrika, Richter *Die evangelischen Missionen*, 1910, S. 255.

Faßmann hat im Anthropos 1909, S. 574 ff. Veranlassung genommen, an der Dschaggareligion „Die Gottesverehrung bei den Bantunegern" zu erörtern. Er kommt zu dem Schluß, daß hier zwei disparate Elemente vereinigt sind, nigritischer Geisterkult und hamitische Verehrung der Himmelsgötter. Ich glaube auch, daß wir diese Gesichtspunkte zu beachten haben werden, wenn die Sache auch nicht so ganz nach diesem Schema gegangen ist.

J. Roscoe, Notes on the Bageshu. Journ. of the royal anthrop. Journal 1909, 181—195 erzählt von diesem Bantuvolk am Berg Elgon. Bei der Geburt von Zwillingen werden Eltern und Kinder drei Tage lang in einer rasch erbauten Hütte eingeschlossen. Nach einer Feier, die mit ihnen vorgenommen wird, ist dann allgemeine Freude.

Sie haben Beschneidung der Knaben und Mädchen. Man schneidet etwas von den labia majora ab. Eine Schlange wird angebetet, man hat ein besonderes Haus für diesen Zweck. Man sieht Geister in Felsen und Wasserfällen. Auch die Kunst des Regenzaubers wird geübt.

Dr. E. Pechuel-Loesche hat den zweiten Teil des dritten Bandes seines Berichtes über die „Loango-Expedition" 1907 herausgegeben und auf S. 265—472 sich sehr ausführlich mit dem Seelenleben der Eingeborenen beschäftigt. Er spricht sehr gründlich über den Gottesnamen Nsambi, den er sicher mit Recht für älter hält, als die Mission, da er ja mit geringen lautlichen Abweichungen sich von Kamerun bis zu den Herero findet.[1] Er beschreibt geweihte Stätten, tempelartige Bauwerke und die dabei fungierenden Priester. Es ist sehr gut beobachtet, daß er versichert, man kann über das Fortleben der Seele ebensowohl bejahende als verneinende Antworten erhalten, je nachdem die Frage gestellt oder verstanden wird.

Der Zusammenhang der Geister mit den Seelen Verstorbener wird erörtert. Es folgen Berichte über Spukgeister, Waldgeister

[1] Nyambi erscheint sogar bei den Barotse, vgl. Gabbutt, unten S. 481.

Omina, Hexen, Regenzauber usw. Als wichtiges Unterscheidungsmittel der Sippen, das sich vererbt, gilt das Tschina, das Verbot. Vgl. dazu das damit identische Ikina bei Torday, Über die Religion der Buschneger im südlichen Kongobecken, Globus, Band 97, S. 84. Das Ikina darf man nicht essen, die dasselbe Ikina haben, dürfen sich nicht heiraten. Ich halte es für wahrscheinlich, daß der nicht seltene Stamm kina „tanzen" damit zusammenhängt. Vgl. dazu E. Torday und T. A. Joyce. On the Ethnologie of the South-Western Congo Free State. Journal of the Anthrop. Inst. 1907. S. 133 ff.

Eine sehr schöne Monographie über Märchen, Sprüchwörter und Religion mehrerer Kongostämme haben wir durch die Arbeit von E. Lamann und anderer schwedischer Missionare erhalten in Etnografiska Bidrag af Svenska Missionär I Afrika. Utgifna af Erland Nordenskiöld. Stockholm, 1907. Diese Beiträge sind um so wertvoller, als sie zum Teil von Eingeborenen aufgezeichnet sind, die früher selbst Fetischpriester waren und also sicher eine gute Kenntnis der Gebräuche besaßen. Ich kann leider auf die interessanten Texte nicht näher eingehen, da mir das Schwedische zu fremd ist.

Sir Harry Johnston, George Grenfell and the Kongo, London, 1908, gibt S. 632 ff. Mitteilungen über die Religionen der Bewohner des Kongostaates, von denen manche sprachlich zu den Sudanvölkern gehören, andere Bantu sind. Auch hamitische Einflüsse nimmt der Verfasser an. Besonders ausführlich sind die Berichte der Begräbnisgebräuche und Mannbarkeitsfeiern. Sehr gute Illustrationen von Masken, Tänzen und Idolen sind beigegeben.

In Band V der Collection de Monographies ethnographiques publiée par Cyr. van Overbergh, Brüssel, 1909, gibt Delhai ausführliche Notizen über die Warega im belgischen Kongo. Die Tänze, die zur Einweihung in die verschiedenen Grade oder Kasten gehören, in die das Volk sich gliedert, werden in großer Vollständigkeit beschrieben. Sehr abweichend von anderen

Bantustämmen gelten Zwillinge hier als glückbringend wie bei den Eweern. Der Vater zeigt sich stolz und unbekleidet dem Volke, man feiert ein allgemeines Freudenfest. Kinder, die die Oberzähne zuerst bekommen, werden nicht getötet, werden aber als unheilbringend gemieden.

Ich verweise noch auf A. de Clerq, quelques légendes des Bena Kanioka. Anthropos 1909. S. 71 ff. und P. H. Trille, les légendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. Ebenda S. 945 ff.

Von den noch so wenig bekannten Ovambostämmen in Südwestafrika erzählt uns H. Tönjes, Ovamboland, Land, Leute, Mission. Berlin, 1911. Der Verfasser schildert sehr anschaulich und mit guten Illustrationen die Sitten der Kuanjama. Sehr eigentümlich ist hier eine Puppe, die die jungen Mädchen tragen, und die eine magische Bedeutung zu haben scheint. Die Mannbarkeitsfeier der Mädchen wird ausführlich geschildert. Man begräbt die Toten im Rinderkraal. Aber Häuptlinge, die nicht beschnitten sind, werden über der Erde ausgestellt und die Leiche mit Pfählen fest umgeben. Beim Essen von der neuen Ernte findet ein Fest statt, ebenso beim Beziehen einer neuen Wohnung. Der Verfasser erzählt von dem Gott Kalunga, dessen Name auch in den Nachbarsprachen bekannt ist, sowie von Geistern und Dämonen. Besonders ausführlich verweilt er bei dem Omen, das u. a. auch in Muskelzuckungen besteht. Beim Gottesgericht wird ein glühendes Messer verwandt, bei einem Zaubermittel gebraucht man Menschenfleisch, obwohl Kannibalismus sonst unerhört ist. Zu den mancherlei Geboten, die mit einzelnen Zaubermitteln verbunden sind, gehört auch das, daß gewisse Leute alles, auch die Speise, nur von der Erde aufnehmen dürfen. Für Kranke werden Opfer dargebracht.

Dannert, Zum Rechte der Herero, Berlin, 1906, spricht S. 11/19 sehr eingehend über die eanda und oruzo der Herero, mütterliche und väterliche Sippe, S. 22/24 über Beschneidung, Haar- und Zahnweihe.

Über die Sotho in Transvaal sind neuerdings einige kleine Schriften im Verlag der Berliner Mission erschienen.

W. Taurat, Die Zauberei der Basotho, Berlin, 1910, 20 S., das eine Anzahl wertvoller Notizen enthält. In populärer Form bewegen sich die Schriften von C. Hoffmann, „Der Sohn der Wüste", „Am Hofe der Büffel", „Was der afrikanische Großvater seinen Enkeln erzählt", „Afrikanische Heidengötter und ihre Knechte", aber es stecken doch gute Beobachtungen in den kleinen Heften.

H. W. Gabbutt, Native witchcraft and superstition in South-Africa, journal of the Royal Anthropol. Institute, 1909, S. 530/558, erzählt von verschiedenen Arten der Zauberer. Er gibt auch Abbildungen der Zauberwürfel. Nyambi ist Gottesname bei den Barotsi.

C. W. Willoughby, Notes on the Initiation ceremonies of the Becwana. Journal of the Royal Anthropol. Institute, 1909, S. 228/245. Der Verfasser liefert ziemlich eingehenden Bericht über die Gebräuche bei den Beschneidungsfeierlichkeiten der Betschuanen. Dem Verfasser ist es gelungen, auch sehr viele Lieder aufzuzeichnen, von denen manche uns die Vermutung nahelegen, daß es sich um verhüllte Erotik handelt. Eins, das sie ganz unverhüllt bietet, teilt er mit. Die Knaben werden sehr geschlagen und zum Gehorsam gegen die Eltern ermahnt. Vgl. noch C. H. Stigand, notes on the natives of Nyassaland, N. E. Rhodesia and Portuguese Zambesia. Journal of the Anthropol. Institute, 1907, S. 119/132. Ich mache hier besonders auf das über Träume Gesagte aufmerksam.

G. Tessmann gibt in der Zeitschrift für Ethnologie, 1909, S. 874/889 sehr überraschende Mitteilungen über die Religionsformen der Pangwe in Südkamerun. Er bringt Bilder von den Tänzen, die mit den Schädeln der Ahnen aufgeführt werden, und von großen Lehmfiguren, die auf der Erde liegend dargestellt werden. In den anthropogonischen Mythen finden sich Anklänge an Biblisches, die auf eine alte Berührung mit dem

Islam oder der christlichen Mission schließen lassen. Vgl. dazu den Bericht im Globus, Band 97, 1, 2. Ich verweise hier besonders auf die magischen Vorstellungen, die mit der Schmiedekunst zusammenhängen, auf die Ahnenfiguren und die hier in größerem Maßstab wiedergegebenen Lehmfiguren. Hoffentlich gelingt es bald, Originaltexte von den Eingeborenen über ihre Mythen zu erhalten. T. hat auch Beobachtungen über die Vorstellungen der Pygmäen angestellt.

Vgl. dazu Dr. Karutz, Die Lübecker Mpangwe-Expedition. Mitteil. der Geographischen Gesellschaft und des Naturhistorischen Museums, 1908, Heft 22. Hierzu gehört noch Tessmann, Drei Mabeamärchen. Globus, Bd. 92, S. 75/78.

An das Grenzgebiet zu den Sudansprachen führt uns Dr. A. Mansfeld, Urwalddokumente, vier Jahre unter den Großflußnegern. Berlin, D. Reimer, 1908. Unter den Märchen, die der Verfasser S. 223/237 mitteilt, fällt zunächst die große Zahl der aetiologischen Märchen auf. Es wird erklärt, warum das Perlhuhn rote Füße hat, warum der Affe auf Bäumen lebt, warum das Huhn scharrt usw. Bei einigen Märchen finden sich wertvolle moralische Züge. Vgl. die Strafe des Diebstahls in Nr. 6. Lohn einer guten Tat, Nr. 13. Totenopfer bringt Segen, Nr. 27. Lohn der Sparsamkeit, Nr. 28. Eine Reihe von Märchen berühren die kosmogonischen und anthropogonischen Vorstellungen der Leute. Die Entstehung des Donners S. 232 wird auf einen Kampf zwischen Himmel und Erde zurückgeführt. Gottes Kinder sind Sonne, Mond und Finsternis, S. 234. Der kleine Sohn Gottes geht auf die Erde. Dort wohnte er, bis er starb, und kehrte dann in den Himmel zurück, S. 237. Nach einer anderen Erzählung stammt der Tod daher, weil die Menschen das weiße Schaf getötet haben, S. 236. Vgl. dazu die Erzählung vom Sonnenschaf bei den Hottentotten. Vgl. auch die Kosmogonie, S. 209.

Besonders wichtig scheinen mir die Fabeln 32 und 37 zu sein, die von den nahen Beziehungen des Menschen zu den

Tieren handeln. Vgl. dazu Fabel 8, wonach eine Schildkröte getötet wird, wenn jemand krank ist, und den höchst merkwürdigen Bericht über die 16 heiligen Nilpferde S. 220 ff., die so wenig scheu waren, daß Mansfeld sie photographieren konnte.[1] Der enge Zusammenhang zwischen Menschen und Tieren wird besonders beleuchtet durch Berichte von Erfahrungen mit Leuten, deren Totem Nilpferd, Fisch und Elephant waren. Die nahe Beziehung zur Tierwelt macht das Opfer von Ziegen und Rindern bei der Einweihung des „Gotteshauses", S. 218/19, verständlich. Auch bei anderen Opfern spielen Stücke Fleisch eine Rolle, S. 217 ff.

Die Ahnenverehrung nimmt einen breiten Raum ein, da die Leute ja, wie aus den Märchen hervorgeht, über das Totenreich viel zu sagen wissen; S. 217 wird ein Gebet an die Toten mitgeteilt. Ihnen werden Speisopfer, und vor allem Trankopfer dargebracht (Palmwein, Rum). Die Seele wird auch hier mit dem Schatten identifiziert, S. 220.

Nach Aussage der Leute sollen die Masken, die bei den Tänzen gebraucht werden, mit dem Ahnenkult zusammenhängen, S. 212. Jedenfalls berühren sich hier die Ahnenvorstellungen mit den Mondvorstellungen. M. gibt einige gute Bilder dieser „Jujuanzüge", wie man die Masken dort nennt.

Die Dämonen, von denen auch bildliche Darstellungen erwähnt werden, S. 212, 240, spielen hier die Rolle von Untergöttern, wie bei den Eweleuten in Togo. Darüber hinaus ist von dem Gott Obaschi die Rede, ein Name, den wir auch bei den Subu am Kamerunberg als Obasi wiederfinden. Dieser Gott offenbart sich durch Träume. Er soll über den Wolken wohnen. Im Gebet redet man ihn mit Ewerok — babi an. Ich finde aber auch die Anrede Obaschi, S. 243, bei dem Arzt, der für den Patienten betet.

[1] Vgl. die Abbildung eines heiligen Krokodils *Journal of the Anthropol. Instit.* 1909. S. 98.

Besonders interessant sind die Mitteilungen über den Hausaltar, S. 240, für Private und das Gotteshaus, S. 217/18, für öffentliche Kulte.

Ich verweise auch auf den Bericht über die Totenfeier S. 199ff., wobei ein Zahn als Reliquie gilt, S. 203, und wobei meist großer Aufwand getrieben wird. Auch Gottesgerichte und ärztliche Tätigkeit werden ausführlich beschrieben.

In das Grenzgebiet der Bantustämme führt auch B. Ankermann mit seinem „Bericht über eine ethnographische Forschungsreise ins Grasland von Kamerun", Zeitschrift für Ethnologie, 1910, S. 288/310. Danach dürfen wir ausführliche Mitteilungen über Märchen und Kulte und besonders Feste der Bali erwarten. Auch er fand hier Figuren auf dem Erdboden und auch Schlangen aus Stein im Hause des Häuptlings von Banso.

Auf das Gebiet der **Sudansprachen** sind wir schon wiederholt hinübergeführt. Vgl. oben Migeod, Schönhärl, Ankermann, Mansfeld, Weiß, Northcote, Johnston. Zu diesen Stämmen führen auch Desplagnes und Frobenius, deren Werke ich aber lieber bei den Hamiten bespreche, da dorthin das Schwergewicht ihrer Ausführungen neigt.

Hierher gehört auch G. Antze, Fetische und Zaubermittel aus Togo, im Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Band II, 1907, S. 37/56. Ferner ist beachtenswert A. Tepowa, A short history of Brass and its people. Journ. Afr. Soc. 1907, S. 32/88. Er erzählt von Schlangenkult bei dem Brass-Volk, von männlichen und weiblichen Gottheiten, Opfern von Ziegen, Rindern und Menschen, Kastenunterschieden, Begräbniszeremonien, Festen, Tieranbetung usw.

Ferner Spiess, Jeoh and Sẽ, Globus, Band 94, S. 6/7. Über einen Schlangenkult bei den Eweleuten berichtet derselbe im Globus, Band 98, Nr. 21.

Westafrikanische Steinidole nach Rütimeyer und Joyce. Globus, Band 96, S. 99. Vgl. C. H. Elgee, The Ife stone carvings. Journ. of the Afr. Soc. 1908, S. 338/343. Jn Yoruba

sind Nachbildungen von Menschen, Schildkröten, Krokodilen, Fischen u. a. aus Quarz und Granit gefunden. Sie dienen kultischen Zwecken.

P. Fr. Müller hat seine sehr lesenswerte Arbeit über die Religionen Togos in Einzeldarstellungen fortgesetzt im Anthropos, 1907. Außerdem möchte ich auf folgende Aufsätze hinweisen:

Fr Wille, Der „Königseid" in Kpandu und bei einigen Ewe-Stämmen. Anthropos 1908, S. 426 ff.

M. Friedrich, Déscription de l'enterrement d'un chef à Ibruzo (Niger). Anthropos 1907, S. 100 ff. Hier wird u. a. ein Menschenopfer beschrieben.

John Parkinson, a note on the Efik and Ekoi tribes of the Eastern province of southern Nigeria, Journal of the Anthropological Institute 1907, S. 261 ff. Hier finden sich Abbildungen der Egbo-Häuser.

M. Delafosse, le peuple siéna ou Sénoufo (côte d'ivoire). Revue des études ethnographiques 1908.

H. France, Worship of the thunder-god among the Awuna (Goldküste). Journ. of the Afr. Soc. 1908, S. 79/81.

A. Ffoulker, funeral customs of the Gold coast. Ebenda 1909, S. 154/164.

John Parkinson, Yoruba Folk-lore. Ebenda 1909, S. 165/186.

Die Berührung mit hamitischen und semitischen Stämmen tritt bei manchen Bewohnern des Südens stark zutage. Vgl. J. M Henry. Le culte des Esprits chez les Bambaras. Anthropos 1908, S. 702 ff. An Sudanischem sind hier besonders die Masken beachtenswert.

Ferner P. Brun, notes sur les croyances et les pratiques réligieuses des Malinkés fétichistes. Anthropos 1907, S. 722 ff., 942 ff., sowie Fernand Daniel, étude sur les Soninkés ou Sarakolés. Anthropos 1910, S. 27 ff. Hier ist islamischer Einfluß unverkennbar.

N. W. Thomas. The Edo speaking peoples of Nigeria. Journ of the Afr. Soc. 1910, S. 1/15.

J. F. J. Fitzpatrick. Notes on the Kwolla district (Nord-Nigeria). S. 16/52.

Die Hamiten

Da ich mich überzeugt habe, daß die Ful linguistisch zu den Hamiten zu rechnen sind, man sollte genauer sagen, sie sind Prähamiten, so sehe ich keinen Grund, sie von den Hamiten zu trennen. Was uns Frobenius neuerdings von ihrer ritterlichen Art berichtet, steht damit im Einklang, und wir werden wohl nicht irre gehen, wenn wir jene Fürstengeschlechter der Wahima, Watussi usw., von denen oben die Rede war, bei den Bantu mit ihnen in Zusammenhang bringen, und die Entstehung der Bantusprachen begreifen, als veranlaßt durch eine Einwanderung fulähnlicher Stämme in nigritisches Sprachgebiet. Den linguistischen Nachweis habe ich hierfür erbracht, soweit es heute möglich ist, in meinen Hamburgischen Vorträgen: „Die moderne Sprachforschung in Afrika", Berlin 1910, ferner in der zweiten Auflage meiner Lautlehre der Bantusprachen, Berlin, G. Reimer, 1910, und in dem Aufsatze „Ergebnisse der afrikanischen Sprachforschung" im Archiv f. Anthropologie 1910, Heft 3 und 4.

Desplagnes, Louis, Le Plateau Nigérien, Paris 1907. Ich befinde mich diesem Buche gegenüber in einiger Verlegenheit. Es enthält eine Fülle interessanter Mitteilungen über prähistorische Steindenkmäler, Gräber und Reste alter vorislamitischer Kultur. Aber es ist fast unmöglich zu erkennen, was von dem Verfasser beobachtet, und was von ihm mit vielem Aufwand von Gelehrsamkeit und Phantasie hinzugedacht ist. Er hat sicher das Verdienst, uns auf diese Welt, die für uns versunken war, aufmerksam gemacht zu haben, aber ich glaube, man wird gut tun, weitere Informationen abzuwarten, die es einem nüchternen Berichterstatter ermöglichen, sich ein Urteil

zu bilden. Seine Einteilung der Völker in „Fische“ und „Vögel“ sind durch phantastische Etymologien der Volksnamen gestützt, wobei nicht angegeben ist, in welcher Sprache denn diese Namen gedacht sind. Es ist mir unmöglich, aus alledem mir ein klares Urteil zu bilden.

Vgl. auch L. Levistre, sur quelques stations dolméniques de l'Algérie. Über Dolmen in Algier. Anthropos 1907, S. 135ff. mit vielen schönen Photographien.

Ungleich klarer sind die Mitteilungen von Leo Frobenius im Ergänzungsband zu Petermanns Mitteilungen 35, Nr. 166, 1910. Die Märchen und Sagen sind auch in dem populären Werk des gleichen Verfassers: „Der schwarze Dekameron“ enthalten. Sie sind durch ihre mannhafte Ritterlichkeit interessant. Einiges ist sicher arabisch, anderes scheint Original zu sein, doch wird man erst, wenn die Originaltexte vorliegen, darüber ganz klar werden können. Dem sind nun wissenschaftliche Darlegungen über die Altersstufen und ihre Weihen, die Toteme, Erscheinungen, die an den Werwolf erinnern, und die Zauberpriester beigefügt. Daß Frobenius die Etymologien von Desplagnes nicht gelten läßt, müssen wir ihm Dank wissen, aber die Deutung pulo „rot“, die von Barth stammt, wird auch von Sachkundigen bestritten. Ich glaube, daß eine gute Kenntnis der von Frobenius geschilderten Welt uns auch für das Verständnis der Sitte und Religion in den Hirtenstämmen der Bantu von Nutzen sein wird, und kann nur dringend die Beschaffung von möglichst vollständigen Originaltexten wünschen. Daß ein Reisender die kaum geben kann, liegt auf der Hand. Dazu gehört eingehende Sprachkenntnis und jahrelanges Leben mit dem Volk.

Zu einer andern Gruppe, deren Zugehörigkeit zu den Hamiten auch umstritten wird, nach Ostafrika, müssen wir nun unsern Blick richten.

A. C. Hollis, The Nandi, Oxford 1909, bringt eine sehr wertvolle Ergänzung zu seiner früheren Arbeit über die Masai.

Der Verfasser gibt S. 4 und 5 die Einteilung des Volkes in Gaue und Geschlechter, wobei das Totem jedes Geschlechtes angegeben wird. Die Scheu, das Totemtier zu töten, wird hier illustriert durch eine Entschuldigung, die ein Jäger an einen Elefanten richtete, den er getötet hatte, indem er sagte, er hätte ihn für ein Rhinozeros gehalten. Überraschend ist auch der Bericht von dem Bienenschwarm, den ein Nandi, dessen Totem die Biene ist, zu besänftigen weiß.

Die Hyäne wird allgemein gescheut, da man ihr die Toten zum Fraß hinwirft, vgl. S. 70. Man darf ihren Schrei nicht nachahmen, S. 91. Man traut ihr Verkehr mit der Geisterwelt zu und erbittet ihre Gunst für das Leben eines Kindes, wenn viele seiner Geschwister gestorben sind. Die mancherlei Gebote, die die verschiedenen Geschlechter haben, sind sehr merkwürdig, einige dürfen kein schwangeres Mädchen heiraten. Aber es ist unmöglich, alle die wichtigen Bemerkungen des Buches auszuschreiben. Vgl. z. B. das Gebet bei der Einweihung eines Hauses, S. 15, das Gebet beim Topfmachen, S. 35, das Gebet des Schmiedes, S. 37, das Gebet zu Gott und den Ahnen um Schutz, S. 42, das Gebet im Kriege, S. 42/46, bei der Ernte, S. 47, bei Hungersnot, S. 48, bei der Geburt, S. 65, die Benutzung des Kuhharnes zum Waschen der Hände und Milchgefäße, S. 21, das Trankopfer, das von Milch und Blut für Gott und die Ahnen jedesmal beim Genuß gespendet wird, S. 22. Die Ahnen erhalten auch Opfer an Bier und Speise, S. 41. Der erste Medizinmann, der nicht zu Gott, sondern zu den Ahnen betet und heilige Schlangen hält, S. 51. Besondere Aufmerksamkeit möchte ich auf die Beschneidungsfeiern der Knaben und Mädchen richten, die hier ausführlich beschrieben werden. Die praeputia der Knaben werden in ein Rinderhorn gesammelt, dann Gott geopfert und schließlich in Rinderdung unter einem Feigenbaum begraben. Die jungen Männer tragen vor der Beschneidung Mädchenkleider, die Mädchen Männerkleider, S 58. — Zur Brautwerbung machen sich die Eltern bei zunehmendem Mond

auf, S. 60. Die Hauptfrage ist, zu welchem Stamm ein Mädchen gehört, da bestimmte Geschlechter kein Konubium haben, S. 60/61. Den Namen eines Toten darf man nicht nennen, S. 71. Gras ist ein Schutz- und Friedenszeichen, S. 78. Es wird auch beim Eid benutzt, S. 85. Speichel wird viel gebraucht, um Unheil abzuwehren und Segen zu bringen, S. 78. Man nimmt an, daß die Seele im Schlaf aus dem Körper geht, und man darf niemand schnell aufwecken, damit sie sich zurückfindet. Sie benutzt hierzu das Loch, das durch das Ausschlagen der Schneidezähne entsteht, S. 82. „Das böse Auge" ist hier sicher nachgewiesen, S. 90. — Es gibt allerlei Dinge, die unrein machen, besonders jede sexuelle Funktion, die Berührung eines durch Blitz getöteten Tieres, eines Leichnams usw. Die Reinigung geschieht durch Waschung, S. 92. — Die Menschen entstanden so, daß das Bein des Dorobo, der zuerst da war, anschwoll, und daß ein Knabe und ein Mädchen herauskam, S. 98. Vgl. unten die Hottentotten. Auch hier wird das Sterben des Menschen in Gegensatz zum Mond gebracht, der wieder lebendig wird, wie bei den Nama, S. 98. Der Regenbogen wird als ein Zeichen angesehen, daß der Regen bald aufhört, S. 100. Auf die Rätsel und Märchen kann ich nur kurz hinweisen. Merkwürdig ist die große Zahl der Gebete zu Gott (der Sonne), die der Verfasser anführt.

An dem nahen Zusammenhang der Nandi mit den Masai ist nach Sprache und Sitte kein Zweifel. Merkwürdig ist, daß das Hauptgebet beim Kriegstanz in Masaisprache gesungen wird.

Von Merkers bekanntem Buch über die Masai ist eine zweite Auflage erschienen, die von Hommel bearbeitet ist. Hommel vertritt die Ansicht, daß die religiösen Überlieferungen der Masai, die so merkwürdig an die mosaischen Berichte anklingen, alt sind. Ich kann mich demgegenüber auf meine früheren Ausführungen in der Zeitschrift für Ethnologie 1904, S. 735/744 beziehen. Vgl. auch das oben über Gutmann Gesagte.

Claus, Die Wangomwia, Zeitschrift f. Ethnologie 3/4, 1910, S. 491, gibt einige Mitteilungen über religiöse Gebräuche dieses versprengten Hamitenstammes in Deutsch-Ostafrika. Sie haben Beschneidung bei beiden Geschlechtern.

F. Bieber, Die geistige Kultur des Kaffitscho, Revue des études ethnograph. et sociologiques 1909, S. 37 ff. In diesem von semitischen Einflüssen stark durchsetzten Hamitenstamm, der jetzt Abessinien angegliedert ist, hat sich neben abessinischem Christentum und Islam noch alter Volksglaube erhalten. Man nennt ihn hekketino nach dem „Gott" hekko. Es gibt keine Bilder oder Idole. Die Priester essen nur Rindfleisch, vor allem kein Schaffleisch. Der „Kaiser" Kaje Scherotschi, 1854—1870, trat vom Christentum zum hekketino über, und die Kirche in seiner Burg wurde hekko-Tempel. Das Essen unreiner Tiere ist verboten, als: Pferd, Esel, Wildschwein, Flußpferd, Affe. Man opfert nur Stiere. Den Seelen der Toten wird Honigbier gespendet. Auch die Dämonen des Waldes, der Wiesen, der Wege, Flüsse und Berge werden verehrt. Man kennt auch Hyänen, die die Rolle des Werwolfs spielen, und ein sagenhaftes Raubtier, das viele Menschen verschlingen soll. In manchen Gebräuchen scheint mir ein Einfluß der mächtigen asiatischen Religionen, die hier die Volksreligion bedrängen, vorzuliegen.

Zu den **Hottentotten** führt uns Dr. Leonhard Schultze, Aus Namaland und Kalahari. Jena 1907, 752 S. (60 M.). Das vortreffliche Buch, das ich in meinem letzten Bericht kurz erwähnte und inzwischen an anderer Stelle angezeigt habe, hat unsere Kenntnis der hottentottischen Phantasie wesentlich bereichert. Die hier gebrachten Märchen sind nicht, wie die bisher bekannten, salonfähig gemacht, sondern sie zeigen den Hottentotten in einer Ursprünglichkeit, wie man sie bei einem Volk, das so lange unter europäischem Einfluß steht, nicht erwarten sollte. Nur gelegentlich läßt Mission und Kultur sich an einem kleinen Zug erkennen. So arbeiten einmal der

Schakal und das Stachelschwein beim Lehrer. Ein andermal ist vom Wagen die Rede, mit dem sich der Schakal von Buren bezahlen läßt. Wieder ein andermal sprechen Räuber in frömmelnder Weise davon, was ihnen „der Herr" beschert hat. Von solchen kleinen Zügen abgesehen, enthält das Märchen echt afrikanische Züge. Da ist die redende Hütte, die sich bei den Suaheli, den Duala und sonst findet, S. 476. Die Geschichte, wie man sich verabredet, die Kinder zu töten, wobei der eine betrogen wird, S. 507, und die ähnliche Geschichte, wie man die Mütter töten will, S. 463. Auffallend oft kommen hier die Verwandlungen von Menschen in Tiere und umgekehrt vor, auch in der Form, daß das vom Löwen gefressene Mädchen ein Löwe wird, S. 409, und daß es nach Tötung des Löwen, der erst in Menschengestalt kam, wieder lebendig erscheint. Besonders häufig sind hier auch die Ehen zwischen Tier und Mensch und zwischen verschiedenen höchst unähnlichen Tieren. So zieht ein Froschweib sich Menschenkleider an und weiß sich an Stelle der rechtmäßigen Frau zu setzen, S. 432. Eine menschliche Frau heiratet einen Elefanten, eine andere eine Schlange, S. 446, Strauß und Löwe, S. 501, Giraffe und Fliege heiraten sich. — Allerlei mythologische Vorstellungen spielen hinein in die Märchen. Ein Stein wird als Vater angeredet und um Schutz gebeten — ein Zug, der sich oft wiederholt.[1] Der Mond, S. 448, die Sonne, S. 496, Gespenster, S. 450, und andere Geisteswesen treten in einer Reihe von Fabeln auf. Wir kommen darauf noch zurück. Allerlei moralische Züge finden sich neben der unverkennbaren Freude an Spitzbubenstreichen des Schakals — das ist hier das kluge Tier. So wird der Übermut bestraft, S. 435, das Mitleid der Brüder mit der hart bestraften Schwester rettet sie, S. 436, während Eltern und Schwestern teilnahmslos bleiben. Der Geiz wird bestraft, S. 438.

[1] So im Mende-Märchen Nr. 17 bei Migeod a. a. O. aus dem Sudansprachgebiet; bei den Bantu finde ich es im Herero-Märchen. Brincker *Wörterbuch des Otji-Herero*. Leipzig 1886, S. 350.

Das Erdmännchen (ein Tier) straft den Schakal wiederholt Lügen, S. 479 ff. Eine Kuh beweist eine besondere Aufrichtigkeit, S. 441.

Eine Reihe von Märchen hat aetiologischen Charakter. So die Geschichte vom Pavian, die erklärt, woher er seine Gesäßschwielen hat, S. 469, und woher er den wie geknickt aussehenden Schwanz hat, S. 536, und warum der Rücken des Schakals wie verbrannt aussieht, S. 496.

Die in den Geschichten und Märchen vorkommenden Reste alter mythologischer Vorstellungen sind reichhaltiger, als man denkt. Seltsame Spukdämonen, die die Augen auf der Oberseite der Füße haben und Menschen fressen, kommen hier vor, S. 392 und 402. Eine Art Felddämonen sind die Buschspringer, S. 404. Die S. 443 beschriebene, dem Eulenspiegel ähnliche Figur erinnert an den Huveane der Basutho, der in anthropogonischen Mythen dort erscheint. Einen breiten Raum nehmen die Sagen von einem Helden Heitsi-Eibeb ein, von dem wir schon aus den Mitteilungen von Theophil Hahn wußten. Es scheint sich um einen Heroen zu handeln, mit dem Steinhaufen in Verbindung gebracht werden, die man im Lande noch findet, und die man Heitsi-Eibeb-Gräber nennt. Ein Zusammenhang mit diesem Heros und dem Mond ist schon von Hahn behauptet. Daß die Sonne auch kultische Bedeutung gehabt hat, geht daraus hervor, daß ein Schaf ihr besonders geweiht ist. Vgl. das Opfer weißer Schafe bei den Baziba, Rehse, a. a. O., S. 127, den Ewe und sonst. Das Töten dieses Schafes zieht seltsame Strafen nach sich, die sich nur durch die völlige Erstattung des Schafes aufheben lassen, S. 497 ff.

Als höchste Figur ragt Tsui-//goab über die anderen Vorstellungen hinaus. Er hat zwar noch manche heroische Züge, aber scheint doch schon vor der Einführung des Christentums Eigenschaften eines Himmelsgottes gehabt zu haben. Das ist um so wahrscheinlicher, als die Mission den Gebrauch dieses Namens für den christlichen Kultus nicht angenommen hat.

Dagegen ist der Name in kaffrisierter Form als Utixo in die Kirchensprache der Amaxosa aufgenommen. Dies Utixo scheint aber auch zu bestätigen, daß die alte Form des Wortes eben Tsui-//goab ist und nicht Tsu-//goab lautete. Danach würde die Übersetzung „Wundknie" doch die rechte sein, und ich habe schon darauf hingewiesen, wie sehr das an die Masaierzählung erinnert von dem alten Mann, aus dessen Knie zwei Kinder hervorkamen bei Hollis, S. 153. In noch stärker mythologischer Form findet sich die Geschichte bei den Nandi, siehe oben.[1] Diesem guten Gott, den man in Verlegenheit, Not, Schrecken anruft, auch christliche Hottentotten tun dieses unwillkürlich, steht ein böser Gott („der Herabstürzer") gegenüber, S. 448, dessen Name beim Fluch genannt wird. Soviel ich sehe, ist das alles eine Bestätigung meiner auf linguistische Forschungen gegründeten Ansicht, daß die Hottentotten einen erheblichen Rest von Hamitenblut bis nach Südafrika mitgebracht haben.

Noch möchte ich darauf hinweisen, daß mythologisches Gut auch zwischen Feinden sich austauscht. Die alten Feinde, Hottentotten und Herero, haben u. a. die Fabel vom Schakal und der Hyäne gemeinsam, die bei Schultze, S. 457, in verstümmelter Form steht. Vollständig finde ich sie im Herero bei Büttner, Zeitschrift f. afrikan. Sprachen, I, S. 998 ff.

Zu meinem Lehrbuch der Namasprache, Berlin 1909, G. Reimer, hat Missionar Wandres eine Reihe von Fabeln und Sagen der Nama mitgeteilt, die z. T. neu sind, z. T sind sie Varianten zu der Fassung bei Schultze. Vgl. besonders die Geschichte von der Frau, die den Elefanten heiratet, S. 155. Hier erscheint auch der hilfreiche Fels wieder, der „meiner Voreltern Fels" angeredet wird. Auch die Geschichte vom

[1] Vgl. dazu die noch auffallendere Geschichte bei A. Hamburger, a. a. O. Dort entsteht ‚Das Kind der Weisheit', eine Art Helfer und Heiland, aus dem Knie einer Frau, ehe sonst ein Mensch geboren war, und lehrt das erste Menschenpaar Kinder zu erzeugen. S. 298, 303. Hier findet sich die Geschichte also auch im Bantugebiet.

Sonnenschaf ist hier sehr ausführlich mitgeteilt, S. 169. Aus Theophil Hahns „Sprache der Nama“ sind besonders Fabeln vom Heitsi-Eibeb abgedruckt. Über die seltsame Geschichte vom „Einzigen“ und vom „Geehrten“ wüßte man gerne mehr. Sie sieht aus wie ein Stück aus einer größeren Sage, die sich mit diesen Helden beschäftigte.

Unsere Kenntnis der religiösen Vorstellungen der **Buschleute** ist bereichert durch einen Aufsatz vom Missionar Vedder, der in der Zeitschrift für Kolonialsprachen, Berlin, G. Reimer, erschienen ist.

Die Gräber der Angehörigen werden gemieden. Nach Vedder kennen die Buschleute ein höheres Wesen, daß sie Huwe oder Hue nennen. Man redet es mit Ba „Vater“ an und zwar jährlich einmal, wenn die Feldzwiebelchen reifen. Ehe man davon ißt, findet eine Zeremonie statt, in der der Älteste als Priester und Vorbeter des einfachen Gebetes fungiert. Ein anderes Gebet, das man in Krankheitsfällen gebraucht, kann von jedermann gesprochen werden. Man spricht es am Grabe eines Ahnen.

Vgl. dazu die Mitteilungen von Passarge über die Begräbnissitten der Buschleute „Die Buschmänner der Kalahari“, Berlin 1907, und ihren Glauben an ein Fortleben nach dem Tode. Vgl. dazu auch Passarge, Südafrika, Leipzig 1908, S. 258. Außer den Malereien, die man den Buschleuten zuschreibt, sind jetzt auch Steinreliefs in Südafrika aufgefunden, deren Ursprung und Bedeutung nicht bekannt ist. S. Globus Bd. 96, S. 99.

Eine kurze Notiz über die Religion der **Pygmäen** findet sich bei A. B. Lloyd, In dwarf land and cannibal country, London 1907, S. 279. Er fand kleine Bündel von Pflanzenkost und kleine Näpfe mit Honig am Fuß riesiger Urwaldbäume. Auch kleine Tempel erwähnt er, vermutlich „Geisterhütten“, und allerlei Zauber, den sie an sich tragen.

Durch den Sklavenhandel sind *afrikanische Kulte auch in Amerika eingedrungen* und haben dadurch eine erstaunliche Lebenskraft bewiesen. Vgl. Etienne Ignace, le fétichisme

des nègres du Brésil. Anthropos 1908, S. 881 ff. Vgl. dazu A. Ffoulker, the latest fetich on the Gold Coast. Journ. of the Afr. Soc. 1909, 388/397. Hieraus geht hervor, daß noch heute neue Kulte in Afrika entstehen.

Ob in Südafrika ein alter *Einfluß asiatischer Religionen* vorliegt, ist noch immer umstritten. R. N. Hall, Prehistoric Rhodesia, London, Leipzig 1909, behauptet mit großem Nachdruck, daß die Ruinen in Rhodesia, besonders Zimbabye, vorhistorischen Ursprungs sind, während Maciver sie für jung hält.

Passarge spricht sich dafür aus, daß Südaraber die Ruinen gebaut haben, hält aber einen späteren Ursprung für möglich, Globus, Bd. 91, S. 229 ff. Vgl. „Südafrika" dess. Verfassers, S. 262/269.

Vgl. Edward M. Andrews, The „Webster" Ruin in Southern Rhodesia, Africa. Er hält die Ruine für nicht älter als Ende des 16. Jahrhunderts. Sie stammt von einer Negerrasse und hat religiöse Zwecke. Er nennt es einen Tempel. Aufgerichtete Monolithe stehen dabei. Eine Porzellanschale ist gefunden. In den Gräbern lagen keine Skelette, so daß Leichenbrand angenommen wird. J. Torrend vermutet sabäischen Einfluß aus der Übereinstimmung gewisser Märchenstoffe mit den Berichten von der Jugend des Moses. Mir will diese Übereinstimmung allerdings nicht einleuchten. Vgl. Anthropos 1910, S. 54 ff. Mehr Bedeutung scheint mir die Auffindung einer Münze zu haben, vgl. O. Trapp und Th. Stratmann, Fund einer althebräischen Münze in Natal. Anthropos 1909, S. 168, 169.

J. H. Venning, notes on southern Rhodesia ruins in Victoria district, Journ. of the Afr. Soc. 1908, 150/158 hält die Ruinen für das Werk der Varoswe, deren Nachkommen im Viktoriadistrikt noch leben.

Der Einfluß des Islam auf afrikanische Religionsformen wird in der neugegründeten Zeitschrift von C. H. Becker, Der Islam, Straßburg und Hamburg 1910, noch besser als bisher untersucht werden können, da der Herausgeber durch verschiedene Vorträge sein Interesse an dem Islam in den deut-

schen Kolonien besonders bekundet hat. Vgl. das oben bei den Sudansprachen Gesagte.

Wie stark sich vorislamitische Zauberformen innerhalb des Islam halten, beweist das Werk von E. Douthé, Magie et réligion dans l'Afrique du Nord. Vgl. auch A. Bel, La population musulmane de Tlemcen. Revue des études ethnographiques 1908, p. 200 ff. Desparmet, Mauresque et maladies de l'enfance. Ebenda, S. 500 ff.

Henri A. Junod, the Balemba of the Zoutpansberg (Transvaal). Folk-Lore. Vol. 19. Nr. 3, S. 276. Hier liegt ein gutes Beispiel vor, mit welcher Energie ein versprengter Stamm von oberflächlich islamisierten Afrikanern seine Riten festhält. Der Verfasser sieht es als erwiesen an, daß die Venda die Beschneidung von den Lemba angenommen haben. Nach den Sprachproben kamen die Leute sicher aus Ostafrika.

Über den Einfluß der christlichen Mission auf die Begriffsbildung der Afrikaner habe ich aufmerksam gemacht in einem Aufsatz bei Warneck, Allgemeine Missionszeitschrift 1906, S. 205 ff., 5. und 6. Heft: Das missionarische Sprachproblem. Vgl. „Die Mission als Sprachbildnerin" in Der alte Glaube, 1906, 6. und 7. Heft, ferner „Christus, der Heiland auch der Naturvölker", Berlin 1907, „Christentum und Naturreligion", Missionsmagazin 1908, S. 401 ff. In Missionskreisen viel gelesen ist Joh. Warneck: „Die Lebenskräfte des Evangeliums", Berlin 1908, das indonesische Verhältnisse behandelt, aber gelegentlich auf Afrika exemplifiziert. Beachtenswert ist auch Ralph A. Durand, Christian influence on African Folk-Lore. Anthropos 1907, S. 976 ff.

Neben diesen ganz modernen christlichen Einflüssen stehen sehr alte, von denen H. Schäfer und K. Schmidt berichten: „Die ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache." „Die altnubischen christlichen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin." Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie d. Wissenschaften 1906, 43; 1907, 31.

3 Vedische Religion (1907—1910)

Von **W. Caland** in Utrecht

Die seit dem vorigen Berichte[1] verstrichenen Jahre waren in bezug auf die Mythologie und die Religionsgeschichte der alten Inder besonders ergiebig.

Bloomfields *Religion of the Veda*[2] ist eine Sammlung von sechs im Winter 1906/7 in Amerika abgehaltenen Vorträgen. Obschon der Fachgelehrte aus diesen Vorträgen nicht viel Neues lernen wird, sind sie auch ihm angenehm zu lesen und als populär-wissenschaftliche Darstellung von Herzen willkommen zu heißen, auch deshalb, weil die den Eingeweihten schon bekannten Ansichten des Verfassers über Art und Wesen der indischen Götter hier zusammengefaßt gegeben werden. Denn dies ist — anders als man es dem Titel des Werkes nach erwarten würde — der Hauptinhalt dieser Vorträge, in denen eigentlich mehr über die Mythologie und die verschiedenen Göttergestalten als über die eigentliche Vedische Religion gehandelt wird: über die Liturgie des Veda z. B. vernimmt man nur Spärliches. In seinen Betrachtungen über die vergleichende Mythologie nimmt Bloomfield im allgemeinen, wenn auch mit besonnener Kritik, den Standpunkt A. Kuhns und M. Müllers ein; man sehe z. B. Bloomfields Behandlung des Cerberus (S. 105). Von Heranziehung der Ethnologie will der Verfasser wenig wissen. Mir scheint er darin nicht recht zu haben: wenn der Religionshistoriker auch die Ethnologie in den Kreis seiner Untersuchungen hineinzieht, wird er als-

[1] Vgl. dieses *Archiv* XI S. 127.

[2] M. Bloomfield *The Religion of the Veda: the ancient Religion of India from Rgveda to Upanishads*, Putnam's Sons, New York and London, the Knickerbocker Press, 1908.

bald gewarnt vor voreiligen Schlußfolgerungen in bezug auf die Rekonstruktion der indogermanischen Göttergestalten und der den Indogermanen zuzuschreibenden religiösen Gedanken und Vorstellungen. In vielen Fällen wird er gezwungen anzuerkennen, daß man nicht wissen kann, ob man mit indogermanischem Erbgut zu tun hat, da übereinstimmende Vorstellungen bei den verschiedensten Völkern unabhängig voneinander haben entstehen können. — Gegen die Oldenbergsche Theorie, daß die indischen Ādityas den Ameša spentas der avestischen Götterwelt entsprechen, führt der Verfasser (S. 133), wie mir scheint, wichtige Gründe an, obschon vielleicht doch die Beurteilung des ursprünglichen Charakters der Ameša spentas (S. 114) weniger richtig sein dürfte. Dem Verfasser ist Dyauṣ ein *prehistoric God*, Indra dagegen (obwohl erkannt wird, daß der Name auch im Avesta auftritt) doch eigentlich ein spezifisch indischer Gott; es heißt von ihm: *there is no real Indra-literature outside India* (S. 176), es sei schwer zu bestimmen, wo in der sichtbaren Natur er seinen Ursprung hat. Ich meine aber, man darf annehmen, daß Indra seinem Wesen nach zum Teil sich mit Zeus vergleichen läßt und daß er sozusagen den Dyauṣ ersetzt hat. Beide, Indra und Zeus, sind die Hauptgötter, jener des indischen, dieser des griechischen Pantheons; beide führen den Donnerkeil; beide bekämpfen damit die Ungetüme; beide nehmen eventuell menschliche Gestalt an, um die dummen Sterblichen zu betören. Zwar ist allgemeiner bekannt nur die Verwandlung des Indra in Gautama, aber in älteren Zeiten müssen mehrere derartige Metamorphosen des Indra bekannt gewesen sein, man denke an die Subrahmaṇyā-Formel (vgl. auch Örtels Aufsatz *Indra in the guise of a woman*, Journ. of the Amer. Or. Soc. XXVI, S. 176ff.). — Bloomfields Ansicht über die Āraṇyakas (S. 49): *it seems clear that these works were recited by hermits living in the forest, or more precisely, those who went to the forest to live, at the time when they entered the third stage of Hindu*

life, preparatory to final emancipation ist schwerlich aufrecht zu halten. Vom Āraṇyaka der Taittirīyas und der Vājasaneyins z. B. macht der Pravargya einen Teil aus und es ist bekannt genug, daß dieses Pravargya-Ritual beim Soma-Opfer (fakultativ) auftritt. Von einer Darbringung des Pravargya von frommen weltentsagenden Eremiten ist nicht die geringste Spur. Nur weil sie *sacri* sind, müssen diese Texte im Walde, d. h. außerhalb des Dorfes, vom Schüler erlernt werden (vgl. z. B. Baudh. śrs. IX 19 und 20). So finden sich denn auch die Sprüche zum Totenritual im Āraṇyaka der Taittirīyas einverleibt. Es ist somit wahrscheinlich, daß diese von Bloomfield abgelehnte Ansicht das Richtige trifft. Die Meinung Bloomfields und derjenigen Gelehrten, die ihm beistimmen, könnte sich höchstens für die Upaniṣads bewahrheiten, welche meistens Teile des Āraṇyaka ausmachen.

Die Religion des Veda behandelt ebenfalls Roussel[1], aber in so wenig selbständiger Weise (das Werkchen ist seinem eigentlichen Wesen nach weiter nichts als ein verwässerter Extrakt von Oldenbergs Religion des Veda), daß ich eine Besprechung hier für unnütz halte.[2]

In einer sehr umfangreichen und inhaltschweren Arbeit[3] lehnt L. von Schroeder die von anderen Indologen angenommene Theorie Oldenbergs ab, daß man, um gewisse Dialoglieder des Ṛgveda zu verstehen, anzunehmen habe, daß die verschiedenen Strophen durch erzählende Prosa miteinander verknüpft gewesen sind, Prosastücke, die im Lauf der Zeit verloren gegangen seien. Der Verfasser schließt sich vielmehr der Hertelschen Hypothese an, daß die Dialoglieder für dramatische Aufführung bestimmt gewesen seien. Diese

[1] *La religion védique par A. Roussel, prof. de Sanscrit à l'Univ. de Fribourg (Suisse)*, Paris, Téqui 1909.

[2] Eine ausführliche Begründung dieses abfälligen Urteils findet man im *Museum, maandblad voor philologie en geschiedenis* XVIIIe Jaarg. no. 1.

[3] *Mysterium und Mimus im Ṛgveda*, H. Haessel, Leipzig 1908.

Hypothese aber wird von dem Verfasser dahin erweitert, daß er unter Vergleichung der religiösen Tanzdramen bei den Naturvölkern, besonders bei den Cora-Indianern, annimmt, daß auch jene vedischen Dialoglieder einstmals zur Begleitung mimischer Tänze dienten, bei welchen die Götter selbst als Tänzer vorgeführt wurden und Wechselreden führten: kultische Dramen, Mysterien nennt er diese Aufführungen. Leider gibt es keine Beweise für die Richtigkeit auch dieser Annahme, denn daß die Götter, besonders Indra, das Prädikat „Tänzer" erhalten, scheint mir nicht entscheidend zu sein. Und dann ist es auch sehr auffallend, daß im Ritual, das doch so sehr viel Altertümliches überliefert hat, keine Spur von diesen mimischen Tanzaufführungen mehr bewahrt geblieben ist. Dennoch scheint mir die Schroedersche Hypothese (denn über eine Hypothese kommt man doch wohl nicht hinaus) sehr beachtenswert, da sie uns die Anwesenheit mehrerer Lieder im Ṛgveda erklären würde, für die es in dem uns bekannten Ritual keine Anwendung gibt.[1] Jenen Forschern, die der Überzeugung sind, daß auch die Ṛk-Sammlung nicht nur ein literarisches Produkt der alten Inder ist, sondern der Praxis der Religion, dem Kultus seinen Ursprung verdankt, wird Schroeders Annahme einleuchtend erscheinen. Freilich fällt es schwer, den Zusammenhang einiger dieser von Schroeder als kultische Dramen angesehenen Lieder (z. B. das Lied des betrunkenen Indra oder das Spielerlied) mit dem Ritual zu erfassen. Ob man dagegen auch den Ursprung dieses Liedertypus schon in die Zeit der indogermanischen Gemeinschaft versetzen darf, wie es der Verfasser für möglich erachtet, ist ein zweiter Punkt, über den ich auch nach Schroeders

[1] Freilich nicht alle die von Schroeder behandelten Dialoglieder sind ohne Viniyoga: das Vṛṣākapi-Lied z. B. und ṚS. VIII 89 werden im Ritual mehrfach verwendet. Der Verfasser hat es unterlassen, das Ritual daraufhin zu prüfen, was doch schon der Vollständigkeit halber hätte geschehen sollen.

Ausführungen sehr skeptisch gesinnt bleibe. Die Annahme gewinnt nicht an Wahrscheinlichkeit durch die Erwägung, daß solche kultische Mysterien auch außerhalb des indogermanischen Völkerkreises vorkommen. Was der Verfasser noch anführt zur Begründung seiner Hypothese (z. B. die Versmaße, S. 78ff.), scheint mir ebenso hypothetisch wie die Hypothese selbst. — Man sieht, daß die hier besprochene Arbeit mehr ist als eine rein indisch-philologische Abhandlung über die Dialoglieder des Ṛgveda. Der Besprechung jedes Liedes werden ausführliche Erörterungen über vergleichende Mythologie beigegeben, in welchen auch in erfreulicher Weise die von der Ethnologie gelieferten Daten in Betracht kommen. In vielen Hinsichten nimmt der Verfasser den Standpunkt Kuhns und Benfeys ein, aber er sucht diesen Standpunkt durch eine übergroße Menge oft treffender Bemerkungen annehmbar zu machen. Es ist hier nicht der Ort, seine zahlreichen Kombinationen mythologischer Art zu prüfen. Die Zeit wird lehren, ob der Verfasser nicht hier und da, wie ich fürchte, viel zu weit gegangen ist, und sie wird zeigen, welche seiner Hypothesen dauerhaften Wert haben. Daß einige darunter sehr gewagt sind, und daß der Verfasser, eben weil er so gern beweisen will, was er voraussetzt, den Tatsachen nicht immer gerecht wird, suche ich an ein paar Beispielen darzutun. Das Lopāmudrālied (vgl. S. 157ff.) soll ein kultisches Drama sein und „sogar ein solches, das im Ritual nicht völlig vergessen und verschwunden ist". Gewiß, es wäre eine tüchtige Stütze für die Schroedersche Hypothese, wenn sich im Ritual noch Spuren erhalten hätten. Wie steht es aber mit diesem Lopāmudrālied und mit dem Zweck, den nach dem Verfasser dieses Lied gehabt haben soll? Es muß, nach v. Schroeders Ausführungen, dazu gedient haben, einen rituellen Beischlaf einzuleiten, den der Keuschheit erstrebende Agastya und seine alte Gemahlin Lopāmudrā ausüben. Nun soll es nach Schroeder auch am Mahāvrata-Festtage vorkommen, daß eine

Dirne und ein unter dem Gelübde der Keuschheit stehender Brahmane (ein Brahmacārin) während der festlichen Handlung den Beischlaf vollziehen. Ich meine aber, daß diese Angabe unrichtig ist und daß nach den Brāhmaṇa- und Sūtratexten der beim Mahāvrata verordnete Beischlaf nicht vom Brahmacārin und von der Dirne geübt wird; die einzige Stelle, die v. Schroeder Anlaß gibt, dies zu behaupten, ist eine Kaṭhakastelle: aus dieser kann man das aber nicht herauslesen[1], und alle rituellen Texte widersetzen sich der von Schroeder vorgeschlagenen Deutung. Somit wird die Hauptstütze, welche die Zusammengehörigkeit des Lopāmudrāliedes mit dem Ritual des Mahāvratatages annehmbar machen soll, hinfällig. Ob man ferner in diesem rituellen Beischlaf ein indogermanisches Erbstück zu sehen hat, wird mindestens zweifelhaft, da dieser Fruchtbarkeitszauber über der ganzen Erde verbreitet ist und allgemeines Eigentum der Menschheit gewesen sein muß.[2] — Eine unrichtige Übersetzung Roths (warum hat der Verfasser die Stelle nicht selber nachgeprüft? Die Avestaforschung hat ja seit Roth so enorme Fortschritte gemacht!) verleitet v. Schroeder zu der Vergleichung einer Handlung des avestischen Yima mit einem Fruchtbarkeitszauber eines australischen Stammes. Die Instrumente jedoch, die dem Yima geschenkt werden, faßt man heute nicht mehr als Schwinge und Stachel, sondern als Pfeil und Geißel auf. — Wenn aus Anlaß von Indras übernatürlicher Geburt eine russische Sage verglichen wird, hätte es doch viel näher gelegen, an Buddhas Geburt aus der Seite seiner Mutter (Lalitavistara 94) und vielleicht auch an die Geburt des Dionysos aus dem Schenkel des Zeus zu erinnern. — So ließe sich noch manches über Einzelheiten

[1] In der S. 161 Bem. 2 angeführten Kāṭhaka-Stelle steht: *mithunaṃ caranti*. Hätte v. Schroeder recht, so müßte es heißen: *mithunaṃ caratāḥ*. Ich brauche kaum zu sagen, daß diese meine Bemerkung schon niedergeschrieben war, ehe ich Oldenbergs mit der meinigen zusammentreffende Bemerkung (GGA 1909 S. 77) gesehen hatte.

[2] Vgl. Frazer *The golden Bough*[3] II S. 205.

bemerken; aber genug, die gediegene Arbeit Schroeders ist mir in hohem Grade anregend vorgekommen, und vielleicht kommt durch ihn und Bloomfield das Gute, das von der älteren Kuhn-Müllerschen mythologischen Schule gelehrt wurde, zu seinem Rechte.

Sehr eigentümlich ist das Verfahren eines anderen deutschen Forschers, Karl Schirmeisen[1], um die ursprüngliche Natur der arischen Götter zu bestimmen. Die von ihm (S. 28ff.) geäußerte Hypothese, daß das Germanische eigentlich mit dem Indogermanischen identisch sei und daß die anderen (die nichtgermanischen) indogermanischen Sprachen durch Übertragung des Germanischen auf asiatische Idiome entstanden sind: daß wir also statt von einer Völkertrennung der indogermanischen Stämme eher von einer Auswanderung von Germanen zu reden hätten, ist geradezu erstaunlich und wird wohl von keiner Seite Beistimmung finden. Von dieser Voraussetzung ausgehend sucht der Verfasser nun zu bestimmen, welche Götter des indo-arischen Pantheons ursprünglich „germanisch" sind, und welche Götter den Mischvölkern, d. h. nach des Verfassers Terminologie den nicht-germanischen Völkern Europas angehören. Merkwürdigerweise beschränkt er sich in seinen Untersuchungen auf die germanischen und die indo-iranischen Göttergestalten. Seine Ergebnisse sind denn auch nicht wenig überraschend: es stellt sich z. B. heraus, daß Soma-Haoma ursprünglich ein Trankgott der Germanen gewesen sei, Mitra-Miþra ein Frühlingsgott, usw.

Der zuletzt erwähnten Arbeit schließt sich in gewissem Sinne Brunnhofers Schrift über die arische Urzeit an.[2] Im

[1] *Die arischen Göttergestalten, allgemeinverständliche Untersuchungen über ihre Abstammung und Entstehungszeit*, von Karl Schirmeisen, Brünn, Winiker, 1909.

[2] *Arische Urzeit. Forschungen auf dem Gebiete des ältesten Vorder- und Zentralasiens nebst Osteuropa*, von Dr. Hermann Brunnhofer, Prof. a. d. Univ. Bern, Bern, A. Francke, 1910.

Anschluß an früher von ihm veröffentlichte Arbeiten derselben Tendenz sucht der Verfasser klarzustellen, daß die ältesten Teile des Ṛgveda nicht im Pendschab, sondern in Vorderasien, also in Mesopotamien oder in der Nähe des Kaspischen Sees entstanden sind. Referent muß eingestehen, daß er durch seine Ausführung nicht überzeugt worden ist. Es ist möglich, daß unter den vielen von Brunnhofer besprochenen Punkten einiges, vielleicht vieles richtig ist. Der unbefangene Leser aber, der etwas kritisch beanlagt ist, wird sich Brunnhofers Ergebnissen meistens ablehnend gegenüberstellen, wenn er einsieht, wie er es bald einsehen muß, wie völlig kritiklos Brunnhofers Verfahren in der Exegese der altindischen Texte ist. Der Verfasser, der sich bemüht, viele Hapaxlegomena zu deuten und manche schwierige Stelle des Ṛgveda zu behandeln, zeigt sich hier und da als einen wenig vertrauenerweckenden Interpreten. Ein Beweis für seine These, daß die Inder noch eine Erinnerung an den (vom Verfasser postulierten) Eroberungszug nach Osten bewahrt haben, findet er z. B. in den Worten: *prajāpatiḥ prajā̆ asṛjata, tā̆ asrmāt sṛṣṭāḥ párācīr áyan*, welche nach Brunnhofer bedeuten: „Prajāpati emanierte die Geschöpfe, diese, von ihm emaniert, gingen nach Osten“. In diesem einen kurzen Satze zwei Akzent- und zwei Übersetzungsfehler. Jeder Indologe weiß, daß der zweite Satz bedeutet: „nachdem sie (von ihm) ins Dasein gerufen waren, gingen sie von ihm weg“. Und diese Stelle ist leider nicht die einzige falsch verstandene. Nicht nur mit der Interpretation, sondern auch mit den Lautgesetzen steht der Verfasser auf gespanntem Fuß: es wimmelt in dem Buche von haarsträubenden Etymologien. Wenn aus dem Avesta zitiert wird, dient die längst veraltete Ausgabe Spiegels als Grundlage; infolgedessen werden ganze Hypothesen aufgebaut auf Wörtern, die es einfach nicht gibt.

Mit der vedischen Religion berührt sich aufs engste eine sehr interessante Abhandlung von Schroeders, Die Wurzeln

der Sage vom heiligen Gral.[1] Mit anscheinend gutem Erfolg weist der Verfasser hier nach, daß die Gralsage heidnischen Ursprungs ist und religiöse Anschauungen und Überlieferungen bewahrt hat, die sich aus den mythisch-religiösen Vorstellungen besonders der alten Inder der Rgveda-Periode erklären lassen. Der heilige Gral selbst ist das „Mondgefäß", aus welchem die Götter und die Seligen sich ernähren; er ist mit dem Soma (dem Mond) und seine Hüter sind mit den himmlischen Gandharvas zu vergleichen usw. Wenn auch der Verfasser seine Anschauungen so gut wie möglich begründet hat, so kann doch der Leser nicht über den Eindruck hinauskommen, daß es sich auch hier nur um eine bloße Hypothese handelt, die vielleicht von anderen künftigen Forschern, dadurch daß sie andere Züge der Sage mehr in den Vordergrund zu rücken wissen, über den Haufen geworfen und durch eine noch befriedigendere Erklärung ersetzt werden könnte.

In einem für Indologen wie Religionsforscher gleich wichtigen Aufsatz *Some modern theories of religion and the veda*[2] betrachtet A. B. Keith den Veda, oder sagen wir lieber verschiedene aus der vedischen Literatur bekannte Tatsachen, im Lichte der Ethnologie. Das Hauptergebnis seiner Betrachtungen, die freilich nicht alle auf gründlicher Nachprüfung der benutzten Quellen beruhen[3], ist, daß im vedischen Ritual wahrscheinlich vom Totemismus nur sehr unsichere Spuren nachzuweisen sind. Die von Keith untersuchten Fälle von Tieropfern sind nach seiner Ansicht nicht hinreichend um zu beweisen, daß im vedischen Zeitalter Tiere geopfert wurden,

---

[1] In den Sitz.-Ber. der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, 166. Bd., 2. Abt.

[2] *Journ. Royal Asiatic Soc.* 1907 S. 929—949.

[3] Ganz verfehlt z. B. ist die auf Oldenberg-Hillebrandt beruhende Erörterung (a. a. O. 940) über den Śūlagava und Kṣaitrapatya des Hiraṇyakeśin; *the cow and the ox . . . conceived as for the time being incarnations of the God (Rudra) and the Goddess* haben ihr Dasein nur einer falschen Interpretation zu verdanken; vgl. GGA 1897 S. 286.

sei es um die Spezies zu stärken, sei es um den erschöpften Vegetationsgeist zu töten; er nimmt vielmehr die einfache Theorie des *do ut des, dehi me dadāmi te* wieder auf, wobei er freilich auch für die theriomorphische Vorstellung der Götter Raum läßt. Das Tier brauchte nicht von Haus aus diesem oder jenem Gotte geheiligt, eine Inkarnation dieses oder jenes Gottes zu sein, sondern konnte im Verlauf des Opfers einen geweihten Charakter *(a sacred character)* bekommen. So sucht Keith das Roßopfer zu erklären. Es ist aber zu bezweifeln, ob Vāj. Samh. XXII 9—14 etwas für die Roßgestalt der Sonne beweisen kann. In allen diesen Strophen wird der Gott Savitṛ angerufen, ein Gott, der nicht so ohne weiteres dem Sonnegotte gleichzustellen ist. Diese Strophen aber haben mit dem eigentlichen Aśvamedha nur sehr wenig zu tun, da sie die Einladungs- und Opfersprüche für die einleitenden Iṣṭis an Savitṛ sind, die ein ganzes Jahr vorher täglich zu verrichten sind. Den Bemerkungen, die Keith über das Menschenopfer der Inder (den Puruṣamedha) macht, wird wohl jeder beipflichten. Obwohl mir das von Keith zu seinen Untersuchungen herangezogene Material noch viel zu karg zu sein scheint, zumal da Einiges davon sich nicht bewährt, ist doch der Aufsatz sehr anregend.

Wir berichten jetzt über den Zuwachs, den unsere Kenntnis der einzelnen Veden (Ṛk-, Yajur-, Sāma-, Atharva-Veda) in den letzten Jahren erfahren hat. Zuerst also über den Ṛgveda und was dazu gehört. Durch A. B. Keith ist nicht wenig getan, um unsere genaue Kenntnis der Āraṇyakas dieses Veda zu fördern. Erstens hat er uns eine vollständige Übersetzung des Śāṅkhāyana-āraṇyaka geboten.[1] Daß diese Arbeit für unsere Kenntnis der indischen Religion im allgemeinen und besonders der älteren philosophischen Anschauungen der

[1] *The Śāṅkhāyana Āraṇyaka with an appendix on the Mahāvrata by A. B. Keith*, Oriental Translation fund, new series vol. XVII, London 1908.

Inder wichtig ist, braucht nicht erst dargetan zu werden. Die ersten Abschnitte über das Mahāvrata waren schon früher (1900) von Dr. W. Friedländer herausgegeben und übersetzt. Legt man die beiden Übersetzungen nebeneinander, so bekommt man nicht den Eindruck, daß die letztere auch die bessere ist. Von mancher Stelle gibt Friedländer den Sinn besser als Keith wieder.[1] Der für die Religionswissenschaft wichtigste Teil ist ohne Zweifel der Anhang über das Mahāvrata, in welchem, wie mir scheint, in überzeugender Weise Hillebrandts Hypothese zurückgewiesen wird, daß der Mahāvrata-Tag, der in dem uns bekannten Ritual an das Ende des Jahres fällt, ursprünglich der Mitsommertag gewesen sei. Die so sehr eigentümlichen Gebräuche, die an diesem Mahāvrata-Tag bei den alten Indern auftraten, lassen sich in ungezwungener Weise mit Keith als *Midwinter* (Zauber) Bräuche erklären, um die Sonne wieder scheinen zu lassen und um Fruchtbarkeit der Äcker zu erzielen. Die darauf folgenden Abschnitte (die eigentlichen Kauṣītakī-upaniṣad) sind schon mehrere Male in Text und Übersetzung herausgegeben. Unbekannt waren bis jetzt die letzten Abschnitte (adhyāya 7—15), deren Inhalt freilich mit dem des Aitareya-āraṇyaka ziemlich genau übereinstimmt.

Demselben Gelehrten verdanken wir jetzt auch eine erste kritisch bearbeitete Ausgabe des zu der Ṛgveda-Schule der Aitareyins gehörigen Āraṇyaka.[2] Diese Ausgabe gibt indes mehr als der Titel besagt: sie enthält auch die bis jetzt noch nicht veröffentlichten Teile des Sāṅkhāyana- oder Kauṣītakī-āraṇyaka, adhyāya 7—15, vgl. oben. Der Text nun des Aitareya-āraṇyaka war uns zwar aus der Ausgabe der Bibliotheca Indica bekannt, aber durch Keiths unermüdliche Arbeits-

---

[1] Es ist, beiläufig bemerkt, merkwürdig, daß vielen Sanskritisten noch immer der Sinn des Ausdrucks *dak ṇottariṇam upastham kṛtvā* (Ś. ār. I. 7) verborgen zu sein scheint.

[2] *Aitareya Āraṇyaka edited by A. B. Keith* in *Anecdota Oxoniensia, Arian Series, part* IX, *Oxford, Clarendon Press 1909.*

kraft verfügen wir jetzt erst über einen zuverlässigen Text, da er keine Mühe gescheut hat, um ein möglichst vollständiges Handschriftenmaterial zu kollationieren. Darunter stand ihm auch eine sehr alte Śārada-Hs. zur Verfügung; es stellt sich aber heraus, daß die handschriftliche Überlieferung schon früh eine sehr einheitliche gewesen ist, sowohl in Süd- als in Nord-Indien. Der Text, der vorzüglich herausgegeben ist, wird durch nur wenige Fehler entstellt. Sehr dankenswert und anregend ist besonders die Einleitung, in welcher eingehend gehandelt wird über den Text, die Kommentare, die Entstehungszeit des Āraṇyaka in Vergleichung mit den verwandten Texten, und die grammatischen Eigentümlichkeiten. Die schwierigste Aufgabe, welche Keith übernommen hat, ist wohl die vollständige Übersetzung. Daß diese nicht fehlerfrei ist, wer wird das dem Übersetzer eines so schwierigen Textes verargen? Dennoch hätte sich der Übersetzer m. E. etwas mehr bemühen können, den Sinn des Textes seinen Lesern deutlich zu machen, denn obwohl die Sätze übersetzt sind, bleibt doch der eigentliche Sinn mehrerer Stellen noch immer dunkel. Der Bearbeiter besitzt ohne Zweifel die nötigen Kenntnisse um als Interpret aufzutreten, das beweist die Menge von inhaltsschweren Bemerkungen. Indessen ist man zuweilen darüber erstaunt, daß er, während er doch die Regeln der vedischen Syntax so gründlich studiert hat, einige allbekannte Tatsachen nicht zu ihrem Rechte kommen läßt; auch entstellen einige Übersetzungsfehler an durchaus verständlichen Stellen die Arbeit.[1]

[1] Da diese Zeitschrift nicht eine rein philologische ist, muß ich mich, um das oben Geäußerte zu erhärten, auf die folgenden Bemerkungen beschränken. Der Wert des Präsens mit *sma* oder *ha sma* scheint Keith unbekannt zu sein; meistens übersetzt er durch ein Präsens, als ob kein *ha sma* da wäre: *sarvajid dha sma . . . ādityam . . upatiṣṭhate* (Kaus. ār. IV. 7): „*Sarvajit . . . adores the sun*"; *madhu ha sma vā . . . mādhuchandāṣ chandate* (Ait. ār. I. 1. 3): „*M. desires honey*" und in derselben Weise mehrere Male *ha ma . . . āha*. Ref. wäre imstande eine ganze Liste von Fehlern oder Ungenauigkeiten der Übersetzung nach-

Unsere Kenntnis des Yajurveda ist in den letzten Jahren bedeutend vermehrt worden. Die Indologen, besonders die Vedisten müssen Herrn von Schroeder herzlich dankbar dafür sein, daß er jetzt seine schon im Jahre 1900 begonnene Ausgabe des Kāṭhaka vollendet hat.[1] Seine Aufgabe war keineswegs eine leichte, da, einige mehr oder weniger umfangreiche Stücke ausgenommen, hauptsächlich nur eine einzige Handschrift zur Herstellung des Textes dienen konnte. Unter solchen Umständen darf sich der Bearbeiter nicht allzu gewissenhaft an die Überlieferung halten, das Operationsmesser der Kritik ist hier häufiger als sonst anzuwenden. Nach meiner

zuweisen, beschränkt sich aber hier auf die Anführung einiger besonders groben Fehler. Mit *ājya* (Ait. ār. I. 1. 1 und 2) ist nicht eine *ghee-offering* sondern das ājyaśastra gemeint; *nyūna* (I. 1. 2) bedeutet nicht *small* sondern *leer*; so auch in *atiriktaṃ vai puruṣo nyūnaṃ striyai* (I. 4. 2). Rätselhaft ist es, woher in der Übersetzung der Stelle *pṛthivi tvā devatā riṣyati* (III. 1. 4 und Śāṅkh. ār. VII. 10): *the earth, the deity, will strike thee,* die Futurbedeutung kommt. Hätten wir hier ein Präsens mit Futurbedeutung, so müßte das vom Bearbeiter, der allerlei syntaktische Details sonst so erschöpfend behandelt, begründet, wenigstens erwähnt werden. Zu lesen ist aber einfach: *devatārisyati*; *ārisyati* Futur zum vorhergehenden Aor. *ārah*. Ganz mißverstanden sind die Worte: *tasmin parivṛte juhoti prāgdvāre vodagdvāre vā prāgudagdvāre vā* (Ait. ār. V. 1. 1), ebenso die Worte *atrottare ca mārjālīye śeṣam antarvedi*, (V. 1. 2), die Worte *tisro 'vamāḥ saḷ uttamāḥ* (ib.); *sadas* (V. 1. 3) ist fälschlich durch *seat* übersetzt. Was endlich die Adhyāyas VII—XV des Śāṅkh. Ār. angeht, so ist der Herausgeber, wenn er hier statt des überlieferten *l* (für sonstiges *ḍ*) *ḷ* eingesetzt hat, im Unrecht; gerade dieses *l* statt *l* für *ḍ* ist eine Eigentümlichkeit der Kauṣītakins. Einen etwas komischen Eindruck macht XII. 8: *a man who desires prosperity, should fast on flowers for three nights.* Der Text lautet (Ait. ār. S. 326): *bhūtikāmaḥ puṣpeṇa trirātropositaḥ* usw. Es leuchtet ein, daß statt *puṣpeṇa* zu lesen ist *puṣyeṇa*, „unter dem Naksatra Puṣya". Falsch übersetzt sind daselbst *māṃsaudana, ghṛtaudana, tilaudana*; und *sthālīpāka* (XI. 5) bedeutet nicht *a pot of milk*. Im allgemeinen scheint mir eine gründliche Vertrautheit mit dem vedischen Opferritual eine Bedingung zum richtigen Verständnisse aller vedischen Texte zu sein, und hierin kommt die Übersetzung von B. Keith zu kurz.

[1] *Kāṭhakam, die Saṃhitā der kaṭhaśākhā herausgegeben von L. von Schroeder,* zweites Buch, drittes Buch, Brockhaus, Leipzig 1909/10.

Ansicht ist der Herausgeber doch noch zu konservativ gewesen; aber das sind Dinge, die eher in den Bereich der rein philologischen Wissenschaft fallen. Verdanken wir also das eigentliche Kāṭhaka der unermüdlichen Tätigkeit von Schroeders, so gibt es auf diesem Gebiete doch noch ein Desideratum, da vom Kāṭhaka noch mehrere größere Fragmente existieren, welche den Pravargya und sonstiges behandeln. Schon früher hatte von Schroeder in den Sitzungsberichten der K. Akademie der Wissenschaften in Wien diese Stücke mitgeteilt, aber in wenig kritischer Weise. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Verfasser sich hätte entschließen können, diese Stücke in einem Anhang nochmals, mit schärferer Kritik, herauszugeben. Von den Veden ist uns so sehr vieles abhanden gekommen, daß alles noch übrige gesammelt und veröffentlicht zu werden verdient.

Auf dem Texte des Yajurveda, namentlich des Schwarzen, beruht eine Abhandlung des Berichterstatters[1], deren Inhalt sich vielfach mit religiös-ethnologischen Problemen berührt. Sie enthält nämlich die Materialien, auf welchen eine früher veröffentlichte Abhandlung *over de wenschoffers*[2] sich stützt und dürfte auch dem Religionshistoriker manches Interessante bieten. Man ersieht daraus, wie es die indischen Opferpriester machten (und wahrscheinlich noch jetzt machen), wenn sie z. B. Regen zu machen wünschten, wenn sie den Feind irgend jemandes behexen, wenn sie einem Klienten ein hohes Alter sichern wollten, usw.

Die Herausgabe des Baudhāyana-śrautasūtra schreitet fort, wenn leider auch nur langsam; vom zweiten Teile sind die ersten drei Lieferungen erschienen, die vierte ist fertig, aber noch nicht erschienen. Die zuletzt zu er-

[1] *Altindische Zauberei, Darstellung der altindischen Wunschopfer*, in *Verh. d. Kon. Ak. v. Wet. te Amst. Afd. Lett. nieuwe Reeks Deel X, no. 1*, Amsterdam, Müller, 1908.

[2] In *Versl. en Meded. der Kon. Akad. van Wetensch. te Amst. IV. Reeks, deel II*, S. 5—36.

wähnende Publikation auf dem Gebiete des Schwarzen Yajurveda ist der in der *Ānandāśrama-series* erschienene und von Kāśīnāthaśāstrī und anderen Paṇḍits veröffentlichte Text des Satyāṣāḍha (Hiraṇyakeśi) śrautasūtra; bis jetzt sind Buch 1—10 mit wertvollem Kommentar (u. a. der berühmten Vaijayantī) erschienen. Zwar stimmt dieser Text vielfach mit dem Āpastambīyasūtra überein, er enthält aber auch sehr viele unbekannte Stücke. Auch dieser wird unsere Kenntnis der altindischen Liturgie sehr vertiefen.

Über den Sāmaveda im allgemeinen und seine Entstehungsgeschichte handelt eine Abhandlung *de wording van den Sāmaveda.*[1] Ferner ist das bis jetzt nur aus einer unkritischen und dazu schwer zu beschaffenden indischen Ausgabe bekannte Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa dieses Veda von dem leider zu früh hingeschiedenen Dr. Eelsingh mit Kommentar und Einleitung herausgegeben.[2] Endlich sind noch zwei Texte der Kauthuma-Sāmaveda-Schule veröffentlicht: der Ārṣeya-kalpa[3] und das Puṣpasūtra[4], zwei Texte deren Wert vorläufig mehr rein philologischer Natur ist. Auch unsere Kenntnis einer anderen, bis vor einigen Jahren nur dem Namen nach bekannten Schule des Sāmaveda ist bereichert erstens durch die Ausgabe der Saṃhitā[5] und zweitens durch eine neue Serie Auszügen aus dem Brāhmaṇa.[6] Was wir durch Örtels frühere

---

[1] *Versl. en Meded. der Kon. Ak. van Wet. te Amsterdam, Afd. Lett. 4. Reeks deel VIII,* S. 1—15, vgl. Jaim. Saṃh. Einl. S. 1—10, Oldenberg in den GGA 1908. Nr. 9, W. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. XXII S. 436—438, Zeitschr. der D. Morg. Ges. 63, 730; 64, 347.

[2] *Saḍviṃśabrāhmaṇam vijñāpanasahitam,* Leiden, E. Brill, 1908.

[3] *Der Ārseyakalpa des Sāmaveda,* Leipzig 1908 (Abh. f. die K. des Morgenl. XII. 3).

[4] *Das Puṣpasūtra mit Einl. und Übers. herausgeg. von R. Simon* 1909 (Abh. der K. Bayer. Akad. der W., 1. Kl., XXIII. Band, III. Abt.)

[5] *Die Jaiminīya-Saṃhitā mit einer Einleitung über die Sāmaveda-Literatur,* 1907 (Indische Forsch. 2. Heft), Marcus, Breslau.

[6] Von H. Örtel in *Transactions of the Conn. Ac. of Arts and Sc.,* vol. XV. 1909.

Mitteilungen von diesem Brāhmaṇa kennen, veranlaßt uns, dem Wunsche Ausdruck zu geben, Örtel möge es doch unternehmen uns den ganzen Text zu geben. Wenn auch das handschriftliche Material dürftig ist, da sich aus Indien kein Zuwachs mehr erwarten läßt, wird man sich gerne begnügen mit einer sei es denn auch in einigen Stücken unvollkommenen Ausgabe.

Auf den Atharvaveda beziehen sich mehrere Arbeiten; zuerst die vorzügliche Abhandlung über das altindische Zauberwesen[1] von Henry, eine Arbeit, welche ein unveränderter Neudruck der in dieser Zeitschrift (VII 217) von Oldenberg besprochenen ersten Ausgabe ist. Es ist zu bedauern, daß diese nach dem zu frühen Tode des so verdienstlichen Gelehrten erschienene zweite Ausgabe ganz unverändert ans Licht getreten ist; das hätte der Verstorbene selbst wohl nicht gewünscht, da ja immer eine zweite Ausgabe auch eine noch bessere sein kann. Sodann hat der amerikanische Gelehrte L. C. Barret seine mit kritischen Bemerkungen versehene Ausgabe der jetzt nur in Faksimile vorliegenden Paippalāda-Rezension der Atharvasaṃhitā fortgesetzt.[2] Diese Fortsetzung gibt uns das zweite Buch, das manches sonst unbekannte Lied enthält. Nicht jedermann hat die Zeit sich so in die schwierige Śārada-Schrift einzuarbeiten, daß er das Original flott liest. Barrets Arbeit ist dem Indologen denn auch besonders willkommen und am Ende wird auch der Religionsforscher die Früchte dieser mühsamen Arbeit sammeln. — Das zum Atharvaveda gehörige Vaitānasūtra ist vom Verfasser dieser Übersicht aufs neue ins Deutsche übersetzt worden.[3] Zwar war es schon früher (1878) von R. Garbe verdeutscht, aber da diesem damals nicht die nötigen Hilfsmaterialien in so großer Fülle zur Verfügung

---

[1] *La magie dans l' Inde antique par Victor Henry,* 2de Ed. Paris 1909. [2] *Journal Amer. Or. Soc. vol. XXX part III,* 1910.

[3] *Das Vaitānasūtra des Atharvaveda übersetzt von W. Caland, Verh. d. K. Akad. der W. te Amsterdam, Afd. Lett., nieuwe reeks, Deel XI, no. 2,* Amsterdam, Müller, 1910.

standen und nachher noch so sehr vieles über den Atharvaveda und dessen Texte veröffentlicht worden ist, war diese Übersetzung ungenügend. Aus Garbes Übersetzung selbst geht zweifellos[1] hervor, daß er unseren Text als ein Śrautasūtra der gewöhnlichen Art und zwar als ein ādhvaryava-sūtra betrachtet hat, während es nur für den Brahman und seine Assistenten (hauptsächlich den Brāhmanācchaṃsin) gilt. Das hatte zur Folge, daß Garbes ganze Auffassung des Textes verfehlt war und daß am Ende eine ganz neue Bearbeitung nicht ausbleiben dürfte. Auch das Verhältnis des Gopathabrāhmaṇa zum Vaitānasūtra wird endgültig durch die erneute Untersuchung des Vaitānasūtra klargestellt: das Brāhmaṇa ist nicht, wie Bloomfield bewiesen zu haben meinte, jünger, sondern älter als das Sūtra. — Die letzte mit dem Atharvaveda sich beschaffende Arbeit ist die Ausgabe der Pariśiṣṭas. Es war eine schmerzlich empfundene Lücke in unserer Kenntnis des Atharvaveda und des altindischen Zauberwesens, daß noch immer keine vollständige Ausgabe dieser Paralipomena vorlag; zwar waren zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Gelehrten einzelne Kapitel herausgegeben worden, aber das Ganze noch nicht. Die Tatsache, daß jetzt zwei Gelehrte, ein Amerikaner und ein Deutscher, sich vereinigt haben, um diese Lücke auszufüllen, ist mit Freude zu begrüßen.[2] Der Text liegt nun ganz vor uns und man kann den beiden Gelehrten nur herzlich dankbar dafür sein, daß sie diese mühevolle Arbeit unternommen haben. Um einen fehlerfreien Text herzustellen, dazu waren die handschriftlichen Materialien freilich nicht immer hinreichend, da es aber nicht wahrscheinlich war, daß noch mehr Handschriften aufgetrieben werden können,

---

[1] Dies „zweifellos" bezieht sich auf die Anm. B. Keiths im J. R. A. S. 1910, S. 934.

[2] *The pariśiṣṭas of the Atharvaveda edited by G. M. Bolling and J. von Negelein, vol. I: Text and critical apparatus.* Leipzig, Harrassowitz, 1909/10.

haben die beiden Gelehrten m. E. recht getan, ihr Unternehmen deshalb nicht aufzugeben. In der Einleitung wird vieles versprochen, dem wir mit Spannung entgegensehen: der Textausgabe wird eine Abhandlung folgen, *dealing with the many grammatical and lexicographical peculiarities which the text presents and containing also a number of unpublished texts that throw light upon the subject matter of the Pariśiṣṭas.*[1] Dann wird auch eine Übersetzung mit exegetischem Kommentar in Aussicht gestellt. Die Bedeutung, welche diese Arbeit auch für die Religionsgeschichte haben wird, kann erst nach der Übersetzung ins volle Licht kommen; daß er von großer Bedeutung sein wird, lehrt uns schon die Inhaltsangabe. Von hohem Interesse sind z. B. die Abschnitte, die von der Behexung handeln. Hier dürfte besonders ein Abschnitt hervorgehoben werden, nämlich derjenige, in welchem die Art und Weise angegeben wird, wie bei Behexung das Hauptgebet der Inder, die Savitr-Strophe, von hinten nach vorne herzusagen ist (der anulomakalpa, 34, der eigentlich pratilomakalpa heißen müßte). Es dürfte bis jetzt noch wenig bekannt sein, daß diese in Behexungszauberriten und Beschwörungen so viel vorkommende Rezitationsweise auch dem älteren Veda nicht fremd ist. So lehrt uns z. B. das Ritual des Schwarzen Yajurveda, daß wer einen, der zum Opferpriesteramt gewählt worden ist, davon ausschließen will, Butterspenden darbringen soll, stehend und mit dem Angesicht nach Westen (statt nach Osten, wie *in rebus faustis*) gekehrt, indem er dazu gewisse heilige Formeln von hinten nach vorne rezitiert und nach jeder Formel eine Pause macht: dadurch wird er es erreichen, daß ihm (dem Behexten) der Atem ausgehen wird. Wünscht er diesen Zauber aufzuheben, so bringt er dieselben Opfer-

[1] Es dürfte den Bearbeitern der Pariśiṣṭas wichtig sein zu vernehmen, daß die Pariśiṣṭas zum Baudh. grhs. manche Parallele bieten, z. B. zum Dhūrtakalpa; einige von den hier gegebenen Mantras finden sich auch dort.

spenden dar, aber jetzt nach Osten gekehrt, sitzend und die Formeln in ihrer gewöhnlichen Reihenfolge flüsternd, ohne eine Pause zu machen.[1] Wichtig ist auch das freilich ebenso von anderswoher bekannte Blicken in flüssige Butter (par. 8): ein Zeremoniell, das dem Ausübenden ein langes Leben sichert.[2] Interessant ist die Beschreibung der rituellen Wiedergeburt (hiraṇyagarbhavidhi, par. 13): der Fürst soll während siebzehn „Momenten" (Zeiteinheiten) in einem goldenen Gefäß verbleiben, beim Hinaustreten wird er mit einem goldenen Wagenrad niedergedrückt. Über diesen Ritus und verwandte Zeremonien hat zuletzt ausführlich und anregend Zachariae in seinem Aufsatz „Scheingeburt" gehandelt.[3] Überzeugt von der großen Wichtigkeit dieser Publikation wird man den Verfassern den Mut und die Kraft wünschen, um die so schön begonnene Arbeit in nicht allzu langer Zeit zu vollenden.[4]

Schließlich seien kurz einige Arbeiten erwähnt, die sich mit den Upaniṣads und der philosophischen Literatur beschäftigen, zuerst das vorzügliche Buch Oltramares[5], das eine rein objektive und streng wissenschaftliche Darstellung der in den Upaniṣads niedergelegten Anschauungen, des Vedānta, der Sāṅkhyalehre und des Yoga enthält. Zur Einführung in die Lehre der Upaniṣads dient die von P. Deussen zum zweiten Male herausgegebene „Geheimlehre des Veda"[6], eine Arbeit, der sich die von demselben Verfasser geschriebene *Outlines*

[1] Vgl. Taitt. Br. II. 3. 2. 1—2, Āpast. śrs. XIV. 15. 1; vgl. auch TS. III. 4. 8. 5 und Baudh. śrs. XIV. 18: 183. 18.

[2] Vgl. dazu des Verf. Altind. Zauberritual S. 32. Anm. 7, Altind. Zauberei, S. 114.

[3] Zeitschr. des Ver. für Volksk. in Berlin 1910, Heft 2.

[4] Eine kurze Bemerkung textkritischer Art möge hier noch Raum finden: par. 46. 25 ist doch *srucam* beizubehalten, wie aus meiner Übers. des Vaitānasūtra ersichtlich ist (S. 20).

[5] *L' Histoire des idées théosophiques dans l'Inde par P. Oltramare, professeur à l' Univ. de Génève, T. I. La théosophie brahmanique.* Paris, Leroux 1907.

[6] Leipzig, Brockhaus, 1907.

of Indian Philosophy with an appendix on the Vedānta[1] aufs schönste anschließt. Eine rein wissenschaftliche Arbeit ist auch Speyers *de Indische Theosophie en hare beteekenis voor ons*[2], welche eine vorzügliche Gesamtdarstellung der indischen philosophischen Lehre von der ältesten Zeit an enthält. — Ausschließlich die Yoga-Lehre und Yoga-Praxis beschreibt R. Schmidt in seinem „Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien".[3] Mit den nicht-arischen Einwohnern Indiens endlich beschäftigt sich das Werkchen: „Einführung in die Kolsmission"[4]; als besonders interessant seien daraus die Abschnitte über Sitten und Gebräuche und über die Religion der Kols hervorgehoben.

[1] Berlin, Curtius, 1907. [2] Leiden, S. C. v. Doesburgh, 1910.
[3] Berlin, Barsdorf, 1908.
[4] von Missionar F. Hahn; Gütersloh, Bertelsmann, 1907.

4 Griechische und römische Religion 1906—1910

Von **Richard Wünsch** in Königsberg Pr.

Den letzten Bericht über die Forschungen zur antiken Religion hat A. Dieterich geschrieben; er umfaßt die Jahre 1903—05.[1] Über die Bücher, die 1906 und 1907 erschienen sind, hatte sich Dieterich Aufzeichnungen gemacht, die sich aber in seinem Nachlaß nicht gefunden haben. So mußte für diese Jahre die Arbeit nachgeholt werden; dadurch hat sich das Erscheinen dieses Berichts verzögert.

An Quantität sehr groß sind die Veröffentlichungen über die Religionen des Altertums, die das letzte Lustrum gezeitigt hat. Sie alle auch nur aufzuzählen ist unmöglich. Hat doch schon O. Gruppe 645 Seiten gebraucht, um sein Repertorium „Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898—1905“ (Jahresber. über die Fortschr. der klass. Altertumswiss. Bd 137, Leipzig 1908) zu schaffen, und auch er hat eine Auswahl treffen müssen. Zwar die selbständigen Publikationen habe ich versucht möglichst vollzählig aufzuführen; was fehlt, ist mir nicht bekannt geworden oder nicht zugänglich gewesen. Aber weggelassen habe ich möglichst viel solche Bücher, die sich auf Grenzgebieten bewegen und in anderen Berichten (über allgemeine Religionswissenschaft, klassische Archäologie und Urchristentum) besprochen werden. Ferner gebe ich nur in Auswahl die Aufsätze aus Zeitschriften, obwohl mir von vielen Seiten Separata mit dem Wunsche einer Erwähnung zugegangen sind. Der Raum verbietet mir, allen diesen Wünschen nachzukommen; auch wird ja über solche Aufsätze in der „Zeitschriftenschau“ der „Hessischen Blätter für Volkskunde“ ausführlich gesprochen. Zwar ist bis jetzt seit 1905 eine solche

[1] *Archiv* VIII 1905 S. 474—510.

Zeitschriftenschau nicht mehr erschienen, aber es besteht die begründete Hoffnung, daß diese dringend notwendigen Jahresberichte, und zwar zu einer vollständigen Bibliographie erweitert, fortgeführt und nachgeholt werden.

Vorangestellt seien diejenigen Arbeiten, die uns das antike Material vorlegen. Über die neuen Funde, die in Griechenland selbst und auf den Inseln gemacht worden sind, hat G. Karo berichtet (Archiv XII 356 ff.). Aber auch Kleinasien hat uns wichtige Monumente beschert: so durch die deutschen Ausgrabungen in Pergamon, die von den Athenischen Mitteilungen laufend registriert werden. Davon hat der Altar mit der Weihung *θεοῖς ἀγ[νώστοις* wegen seiner Beziehung zu Acta Apost. XVII 23 Aufsehen erregt. Leider ist die Ergänzung nicht sicher (H. Hepding Ath. Mitt. XXXV 1910, 455). Namentlich für Phrygien und seine Religion in der Kaiserzeit ist eine Fundgrube der Sammelband W. M. Ramsay's, *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Aberdeen 1906. Wir lernen hier neue Götter (*Ζεὺς Εὐρυδαμηνός* S. 389) und eigenartige Kultvereine (*ξένοι Τεκμορεῖοι* S. 319) kennen; Grabbauten werden dem Toten und zugleich einem Gotte errichtet (*συμβίῳ Νάνᾳ κὲ Διὶ Βροντῶντι* S. 270): da ist der Grabstein eine Weihung an denjenigen Gott, in welchen der Tote eingegangen ist (S. 273). Sonderbar ist in einer Grabschrift die Beschwörung (S. 164) *ὁρκίζω τε Μῆνας, τόν τε οὐράνιον καὶ τοὺς καταχθονίους*. Da scheint mir die alte Vorstellung (Usener, Götternamen S. 288) durchzuschimmern, daß der Mond im letzten Viertel stirbt, um einem neuen lebenden Monde Platz zu machen. — Für Italien haben wir jetzt übersichtliche Jahresberichte in der gut geleiteten und prächtig ausgestatteten Zeitschrift Ausonia (*Rivista della società Italiana di archeologia e storia dell' arte* I 1906, 121 ff., III 1908 *Bollettino bibliografico* 1 ff., IV 1910 *fasc.* II 17 ff. — „Die Insel Malta im Altertum" von A. Mayr, München 1909, betrachtet die maltesischen Funde auch religions-

geschichtlich. Die urgeschichtlichen elliptischen Bauten (S. 29 ff.) werden als Grabanlagen gedeutet. Die Kulte historischer Zeit sind von S. 120 an zusammengestellt: Phönizisches verbindet sich mit Ägyptischem und Griechischem zu lehrreichen Beispielen von Synkretismus.[1] Die Geschichte der Religionen, derart auf ein begrenztes Gebiet beschränkt, ist besonders ertragreich, und man möchte mehr derartige Monographien besitzen.

Von großer Bedeutung sind die Inschriften. Die neuen Lieferungen der *Inscriptiones Graecae* und des *Corpus Inscriptionum Latinarum* brauche ich nicht aufzuzählen. Von H. Dessaus handlicher Sammlung der *Inscriptiones Latinae selectae* ist 1906 ein neuer Teil erschienen (II 2), der u. a. die Grabschriften enthält. Die seit 1906 erscheinenden *Melanges de la faculté orientale de l'université S. Joseph de Beyrouth* bringen manchen epigraphischen Beitrag, so I 132, II 265 ff. L. Jalabert *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (von Gräbern, aus dem Kult des Aeskulap, der Götter von Heliopolis, des Sarapis: hier eine merkwürdige Weihung für einen geheilten Fuß, die zu den Denkmälern bei Roscher Myth. Lex. IV 382 gehört); III 437 ff. de Jerphanion und L. Jalabert *Inscriptions d'Asie mineure.* — A. Wilhelm, Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde, Sonderschriften des österr. archäol. Instituts in Wien, VII 1909, ergibt mancherlei auch für die griechische Religion. Ich notiere als bemerkenswert die Ausführungen über Fluchtexte (S. 12, 98, 160); erhobene Hände auf Gräbern von Ermordeten (S. 201, 320); phallosähnliche

[1] S. 129 sagt Mayr, die These meines Buches *Das Frühlingsfest der Insel Malta,* wonach sich bis ins XVI. Jahrhundert dort der Rest einer Adonisfeier erhalten hätte, sei durch K. Lübeck *Adoniskult und Christentum auf Malta* als nicht begründet erwiesen. Unrichtig war es von mir, das Fest, an dem jener an die Adonisfeier mahnende Brauch geübt wurde, auf Johannis den Täufer zu beziehen (s. meine Ausführungen *Berl. philol. Wochenschr.* 1904, 1457); es war, wie Lübeck richtig gezeigt hat, die Charwoche. Daß aber in deren Begehungen sich Reste des alten Adoniskultes nicht gehalten haben, ist m. E. noch nicht bewiesen, sondern bedarf einer neuen Untersuchung.

Grabsteine (S. 73); Weihung einer Mondsichel an Hermes (S. 90); Inschrift der Göttin *Ὁρμή* (S. 93); Hermes Pyletes und Ge Hemeros (S. 95); Reste, leider sehr kümmerliche, eines Paians des Sophokles auf Asklepios (S. 103).

Von vielen Texten der antiken Literatur, die sich auf die Religion beziehen, hat die Berichtsperiode neue Ausgaben und Sammlungen gebracht. Die Fragmente der Vorsokratiker von H. Diels sind in zweiter Auflage erschienen (I 1906, II 1 1907, II 2 1910); neu hinzugekommen ist ein Stellenregister und ein Wortindex, die den Wert dieses unentbehrlichen Quellenwerks noch gesteigert haben. Von späteren philosophischen Schriften erscheinen diejenigen Ciceros in neuer Auflage von O. Plasberg (I *Paradoxa Stoicorum, Academicorum reliquiae cum Lucullo, Timaeus* etc.) Teubner 1908, einiges für die Götterlehre Epikurs gibt Diogenes von Oenoanda aus (ed. J. William, Teubner 1907). Die Spekulationen der Neuplatoniker werden uns durch Ausgaben des Proklos näher gebracht (*In Platonis Timaeum III* von E. Diehl, Teubner 1906; *In Platonis Cratylum* von G. Pasquali, Teubner 1908). Die Teubner-Ausgabe des Libanios von R. Förster war bis 1910 um Band III—V fortgeschritten: jetzt hat man die wichtige Rede *πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα ὑπὲρ τῶν ἱερῶν* bequem zur Hand. A. Ludwich hat uns eine neue Ausgabe des Nonnos von Panopolis und seiner religionsgeschichtlich noch längst nicht ausgeschöpften Dionysiaca geschenkt (I 1909 Teubner). Von Quellen in römischer Prosa sind neu ediert M. Terentius Varro *de lingua latina* durch G. Götz und Fr. Schöll (Teubner 1910; man übersehe nicht die *Adnotationes* am Schlusse des Buches) und Suetons *Caesares* durch M. Ihm (C. Suetonii Tranquilli opera I Teubner 1907). Von römischen Dichtern hat Manilius eine erklärende Ausgabe durch Th. Breiter erhalten (I Carmina, II Kommentar, Leipzig 1907/08): wenn man auch der Textbehandlung nicht überall beistimmen kann, ist man doch der Belehrung des zweiten Bandes dankbar.

Wie die römische, so hat auch die griechische Astrologie neue Textaufgaben aufzuweisen: Johannes Kamateros *εἰσαγωγὴ ἀστρονομίας*, Teubner 1908, bearbeitet von L. Weigl. Was das Buch enthält, sagt der Untertitel: ein Kompendium griechischer Astronomie und Astrologie, Meteorologie und Ethnographie. Auch der Catalogus codicum astrologorum Graecorum schreitet rüstig vorwärts. Das Berichtslustrum hat uns folgende Bände gebracht: Bd V *Codices Romani* Teil II von W. Kroll, Brüssel 1906 (enthält im wesentlichen Exzerpte aus Vettius Valens, den Kroll inzwischen durch seine sehr verdienstliche Editio princeps ganz bekannt gemacht hat: *Vettii Valentis Anthologiarum libri*, Berlin 1908), Teil III von Jos. Heeg, 1910; Bd VII *Codices Germanici* von Fr. Boll 1908. In diesem Band ist 236ff. ein Abriß der Chiromantie und S. 105 eine christliche Fluchformel beachtenswert, welche mit denselben Formeln arbeitet wie die antiken *ἀραί*. Es müßte einmal systematisch auf solche mittelalterlichen Zauberformeln geachtet werden, die vielfach als Blattfüllsel sich in griechischen und lateinischen Codices finden: sie bilden die Brücke vom antiken zum modernen Zauber.

Von älteren christlichen Schriften erwähne ich nur, was sich näher mit der Antike berührt, Apologie und Polemik. J. Geffcken legt Aristeides und Athenagoras in einer wertvollen kommentierten Ausgabe vor (Zwei griechische Apologeten, Teubner 1907), die zugleich die Geschichte der christlichen Apologetik zeichnet: sie schließt sich an die jüdische Apologetik späterer Zeit an, die ihrerseits schon die Polemik der griechischen Philosophen gegen den hellenischen Polytheismus aufgenommen hat. Erfreulich ist auch, daß wir durch K. Ziegler eine sorgfältige Ausgabe von Firmicus Maternus *De errore profanarum religionum* (Teubner 1907) erhalten haben.

Das hagiographische Gebiet hat den Philologen H. Usener erschlossen. Von ihm ist nach seinem Tode durch A. Brinkmann herausgegeben worden: Sonderbare Heilige, Texte

und Untersuchungen. I Der h. Tychon, Teubner 1907. Usener will zeigen, wie der dem antiken Priapos nahestehende Fruchtbarkeitsdämon Tychon von der christlichen Kirche übernommen und zu einem Heiligen umgebildet worden ist. Die griechischen Texte, die vom Leben und von den Wundern des h. Tychon berichten, werden ediert; der Ausgabe sind Untersuchungen über Johannes Eleemon, den Verfasser des Haupttextes, über Sprache und Stil seiner Schrift beigefügt, die für den Philologen bleibenden Wert haben. Zum Nachweis, daß der christliche Tychon der Nachfolger des heidnischen ist, verbindet Usener die Nachrichten über den Dämon, der Schutzherr der Weinberge gewesen ist, mit einem Wunder des Heiligen, der als Bischof von Amathus auf Cypern aus einem verdorrten Steckling frühreife Trauben erzielt. Aber Tychon ist, wenn auch an anderem Ort (Usener S. 16), als kyprischer Bischof historisch bezeugt; daß in weinreicher Gegend ein Bischof Patron der Vignen wurde, ist begreiflich. Dann aber konnte er durch ein Wunder im Weinberg seine Macht über die Rebe beweisen, ohne daß das treibende Motiv zur Entstehung der Legende die bewußte Anknüpfung an einen gleichnamigen heidnischen Dämon gewesen wäre.[1]

Als Heft II der sonderbaren Heiligen wollte Usener die Legenden der Pelagia, die er 1879 herausgegeben hatte, neu erscheinen lassen. Es war ihm nicht vergönnt, diese Arbeit zu Ende zu führen. Daß er zur Vermehrung der Texte gesammelt hatte, soll, wie Brinkmann in seiner Vorrede zum Tychon verheißt, nicht ungenutzt bleiben. Vorläufig ist die Einleitung zur Pelagia neu gedruckt worden in Useners Vorträgen und Aufsätzen, die A. Dieterich bei Teubner 1907 erscheinen ließ: acht Abhandlungen, für einen weiteren Leserkreis ausgewählt. Religionsgeschichtliches behandeln von ihnen noch die Abhandlungen: Mythologie S. 37 ff., Über vergleichende

[1] S. H. Delehaye *Anal. Boll.* XXVI 1907 S. 244 f.

Sitten- und Rechtsgeschichte S. 103ff., Geburt und Kindheit Christi S. 159ff., Die Perle, aus der Geschichte eines Bildes S. 217ff. Dieser Band ist eine Abschlagszahlung auf die Gesamtausgabe der kleinen Schriften Useners; sie wird vorbereitet, die religionsgeschichtlichen Abhandlungen werden im zweiten Bande stehen.

Die griechischen Texte, die das Leben und die Wunder der heiligen Ärzte schildern, sind ediert von L. Deubner (Kosmas und Damian, Texte und Einleitung, Teubner 1907). Die Ausgabe legt in sauberer Textbehandlung viel neues Material vor. In der Vorrede werden ausführlich „die Anfänge des Kultus" behandelt. Von den verschiedenen Heiligenpaaren, welche die Kirche unter dem Namen Kosmas und Damian verehrt, hält Deubner das Paar von Konstantinopel für das älteste und vermutet, daß es sich dort aus dem heidnischen Götterpaar Kastor und Pollux entwickelt habe (S. 52ff.). Diese Anknüpfung hat der Verfasser inzwischen aufgegeben (Berl. philol. Wochenschr. 1910 Sp. 1286).

An die sprachlichen Denkmäler schließe ich an, was durch Sprachwissenschaft und Sprachbeobachtung in den letzten Jahren die Religionsgeschichte an Förderung erfahren hat. Ein neues Organ ist hier entstanden, das wegen seines Zweckes, die Betrachtung des Griechischen und Lateinischen durch sprachwissenschaftliche Methode zu befruchten, freudig willkommen zu heißen ist: denn gute Erklärung des Wortes ist gute Erklärung der Sache. Von dieser, durch P. Kretschmer und F. Skutsch geleiteten Glotta erschien Band I 1909, II 1910. Ich weise hin auf P. Kretschmer, Remus und Romulus (I 288ff.), der drei Etappen der römischen Gründungslegende ansetzt: zuerst gab es einen von den Griechen erfundenen Eponymen Rhomos, dann wurde dieser von den Römern durch Remus ersetzt, endlich erfand man den Romulus, der aber den Remus nicht zu verdrängen vermochte und so zu dessen Bruder wurde. — Glotta II 219ff. habe ich versucht, eine neue Etymologie von

amuletum zu begründen: ich fasse es als eine Weiterbildung von *amulum* in der Bedeutung „Speise aus Weizenmehl"; aus dem ursprünglichen Sinn „kräftigende Speise" hat sich später der allgemeinere „unheilabwehrendes Mittel" entwickelt. Glotta III 34ff. hat L. Deubner die Bedeutungsgeschichte von *strena* geschrieben. — Von Dissertationen, welche die Sprachgeschichte eines religiös bedeutsamen Wortes untersuchen, erwähne ich: P. Stein *Τέρας*, Marburg 1909. *Τέρας* bedeutet für die Physiker ein Ding, dessen Entstehung oder Form vom Naturgesetz abweicht. Häufig haben solche *Τέρατα* den Auftrag, auf übernatürliche Weise den Menschen die Zukunft zu offenbaren; bei Homer sendet Zeus solche Zeichen, etwa einen unerwarteten Donner. Meist kündet Derartiges ein Unglück an, und dadurch werden die *Τέρατα* zum Gegenstand religiöser Scheu. — Mit Fragen lateinischer Bedeutungsgeschichte befassen sich die beiden Königsberger Dissertationen von 1910: W. Link *De vocis „sanctus" usu pagano* und M. Kobbert *De verborum „religio" atque „religiosus" usu apud Romanos.* Beide sind als Vorarbeiten für eine spätere ausführliche Behandlung gedacht.

Eine neue Deutung eines Götternamens gibt O. Hoffmann *Poseidon*, 84. Jahresber. der Schles. Ges. für vaterl. Kultur 1906, Abt. IVb S. 8ff.: Poseidon ist nicht von Anfang an Herr des Meeres, sondern *γαιάϝοχος* „der über die Erde fährt mit dem Wagen". Also ist sein Name nicht mit dem Wasser (*ποτός*, *ποταμός*) zusammenzubringen; die dialektischen Formen führen auf einen Vokativ als Grundform, *πότει Δάϝον*: der erste Bestandteil bedeutet „Herr", der zweite ist der eigentliche undeutbare Gottesname. — F. Solmsen hat als eine der letzten Proben seiner ausgezeichneten Art, wissenschaftliche Gründlichkeit und Klarheit der Darstellung zu vereinigen, *Ὀδυσσεύς* als den Namen eines alten Gottes „der Zürner" und *Πηνελόπη* als Femininum zu *πηνέλοψ* „bunthalsige Ente" erklärt (Kuhns Ztschr. XLII 1909, 207ff.): das ist ein beachtenswerter Rest theriomorpher Vorstellungen von einer entengestaltigen Göttin.

Bemerkenswert ist Joh. Schöne, Griechische Personennamen als religionsgeschichtliche Quelle, Progr. Düsseldorf 1906. Er stellt theophore Doppelnamen zusammen, die aus griechischen und ägyptischen Göttern gebildet sind (*Ἀπολλώνιος ὁ καὶ Ὡριγένης*), und schließt von ihnen auf Wesensgleichheit der beiden Gottheiten (Apollon und Horos). Wenn dies Prinzip sich als durchführbar erweist, ist mit ihm ein wichtiges sprachliches Mittel zur Aufklärung von Synkretismen gefunden worden. Aber auch merkwürdige Blüten treiben die Versuche, durch Etymologien die Herkunft der antiken Religion zu ergründen. K. Schmidt, Das Geheimnis der griechischen Mythologie und der Stein von Lemnos, Gleiwitz 1908, beweist den semitischen Ursprung des griechischen Mythos durch solche Namen, die sich leichter aus dem semitischen als aus dem griechischen herleiten lassen. Dazu gehören Terpon Soteira Epilysamene Epimachos. Das Buch von K. Stuhl, Das altrömische Arvallied ein urdeutsches Bittgebet, Würzburg 1909, trägt seinen Inhalt schon im Titel, *nevel* ist deutsch „Nebel“ und so durch das ganze Lied durch.

Ich gehe zu den Hilfsmitteln lexikalischen Charakters über. Die großen Unternehmungen dieser Art haben sämtlich ihre Fortschritte zu verzeichnen. W. H. Roschers „Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie“ ist in der Berichtsperiode von „Phönix“ bis „Seismos“ gediehen. Dieser Abschnitt enthält folgende bedeutendere Artikel: zur griechischen Religion Poseidon, Prometheus, Pythios, Satyros und Silene, Priapos, Seirenen, Psyche; zur römischen Religion Saturnus, Roma, Romulus, Quirinus; über fremde, für den späteren Synkretismus wichtige Gottheiten: Sabazios, Sarapis, und die Planetengötter. — Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, deren neue Bearbeitung von G. Wissowa begonnen wurde und nun von W. Kroll fortgeführt wird, ist von „Ephoros“ bis „Furtum“ fortgeschritten. Hier treten zu den rein mythologischen Stichworten (Eros,

Flußgötter, Fortuna, Furiae), die man auch bei Roscher findet, Artikel über Sakralaltertümer (Eschara, Fasti; Eumolpidai, Fetiales, Flamines) und volkstümlichen Aberglauben, der sich an Pflanzen (Feige) und Tiere (Esel, Eule, Fledermaus, Frosch, Fuchs) anschließt.[1] — Das *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* von Daremberg, Saglio und Pottier hat die Artikel „Paries" bis „Stamnos" geliefert. Außer den mythologischen Stichworten, von denen man einen Teil auch neben Roscher benutzen wird, notiere ich als beachtenswert für Kultusaltertümer: Pontifices, Salii, Sibyllae; Saturnalia, Sepulcrum, Securis und die ganze Wortsippe von *sacer*.

Eine Erwähnung verdient auch das „Reallexikon der praehistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer" von R. Forrer, Berlin und Stuttgart 1907. Zwar in den religionsgeschichtlichen Artikeln wird es wenigen Benutzern genügen, wohl aber ist es als erste Hilfe in prähistorischen Fragen willkommen.

Unter den Sammelwerken nenne ich zunächst die Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten, die von Dieterich und mir gegründet sind; an Dieterichs Stelle ist L. Deubner in die Redaktion eingetreten. Seit dem letzten Bericht sind Band III Heft 1 bis Band IX Heft 3 erschienen. A. Abt (Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, IV 2) gibt zugleich mit der Erklärung des Apuleius eine nützliche Zusammenstellung über die wichtigste Literatur zur antiken Magie. J. Tambornino (*De antiquorum daemonismo*, VII 3) enthält das Material zum Besessenheitsglauben im Altertum und verfolgt ihn bis in die christliche Zeit. Einen wichtigen Abschnitt aus dem Wunderglauben hat O. Weinreich vorgenommen (Antike Heilungswunder, VIII 1): Handauflegung, Traumheilung, heilende Bilder. Auf den Ritus beziehen sich

[1] Man beabsichtigt als Ergänzung zu Roschers Werk ein „Lexikon der Volksreligion und der Sakralaltertümer" herauszugeben. Wenn dieser Plan ausgeführt wird, und zwar in der richtigen Weise, so wird dadurch den Religionshistorikern ein notwendiges Hilfsmittel geschaffen.

K. Kircher (Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, IX 2), J. Heckenbach (*De nuditate sacra sacrisque vinculis*, IX 3) und Th. Wächter (Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, IX 1). Mit dieser Arbeit berührt sich E. Fehrle (Die kultische Keuschheit, VI). Er sieht den Grund zum Gebote kultischer Keuschheit nicht nur in der Befleckung, die der Geschlechtsverkehr mit sich bringt, sondern auch in der Anschauung, daß, wen ein Gott seiner Liebe würdigt, frei sein muß von menschlicher Liebe. Hieraus erklärt er die Gedankenreihen, die sich an jungfräuliche Priesterinnen und Prophetinnen, an jungfräuliche Empfängnis und jungfräuliche Mütter knüpfen. Wichtig ist auch der Abschnitt über die Entwicklung jungfräulicher Göttinnen aus alten Muttergottheiten, obwohl ich hier manches für unsicher halte. Von Bd V, Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, ist die erste Hälfte erschienen: Das Objekt des Reliquienkultes, d. h. Heroengräber und sonstige Erinnerungen an die Heroenzeit. An ihrer Tradition wird das „Bodenständigkeitsgesetz" entwickelt, d. h. die Beobachtung gemacht, daß die genealogischen Heroenlisten, wie sie uns für die einzelnen griechischen Staaten überliefert werden, keine freie Erfindung sind, sondern zusammengesetzt aus Namen von Heroen, deren Kult an jenen Orten bodenständig war. — Die Typik der antiken und christlichen Legenden über Translation eines Gottes, eines Heiligen hat E. Schmidt untersucht (Kultübertragungen, VIII 2); für aitiologische Legenden ist wichtig die Arbeit von E. Müller (*De Graecorum deorum partibus tragicis*, VIII 2) durch den Nachweis, daß der θεὸς ἀπὸ μηχανῆς durchweg in seinen Reden auch die Aitiologie von Kulten, Genealogien oder Städtegründungen gibt. Den „Geburtstag im Altertum" behandelt W. Schmidt (VII 1) und zeigt, wie dessen Feier ursprünglich eine kultische Handlung zugunsten des im Menschen wirkenden δαίμων ist, und wie die antike Feier auf das Begehen von Jesu Geburtstag eingewirkt hat. Ein Problem der attischen Sakralaltertümer ist von Ph. Ehrmann behandelt (*De iuris*

sacri interpretibus Atticis, IV 3), wertvoll durch die Verbindung der inschriftlichen und der literarischen Tradition über die attischen Exegeten. Zur Geschichte des Gebetes liegen hier zwei Arbeiten vor. H. Schmidt (*Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, IV 1) gibt eine doxographische Zusammenstellung der Aussprüche der Philosophen von Heraklit bis Simplicius über den Wert des Gebetes und die rechte Art zu beten. G. Appel (*De Romanorum precationibus*, VII 2) schickt eine nützliche Zusammenstellung der römischen Gebete voraus, und verfolgt an Sprache und Ritus ihre Entwicklung von der Zauberformel über den juristischen Vertrag zur wirklichen Bitte. Mit römischem Sternenglauben befaßt sich W. Gundel (*De stellarum appellatione et religione Romana*, III 2); sein Resultat ist negativ: bei den älteren Römern läßt sich ein ausgedehnter Gestirnkult nicht nachweisen. — Etruskisches behandelt C. Thulin (Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza, III 1): er findet ein an beiden Orten zugrunde liegendes Göttersystem, das aus etruskischen und astrologischen Elementen zusammengesetzt ist. — Einen Beitrag zum Fortleben antiken Zauberglaubens und alter Volksmedizin liefert F. Pradel (Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, III 3).

Eine Sammelschrift sind auch die *Transactions of the 3d International Congress for the History of Religions*, Oxford 1908. Auf diesem Kongreß[1] war der griechisch-römischen Religion die 6. Sektion zugewiesen. Die 15 Vorträge — S. Reinachs Begrüßungsrede mitgezählt — sind in den *Transactions* II S. 117 ff. veröffentlicht. Deutsche haben nicht gesprochen. Zum Teil werden nur Inhaltsangaben gedruckt, die wiederhole ich nicht. Jevons *Defixionum tabellae* berührt sich nahe mit seinem Aufsatz in der *Anthropology* (s. unten S. 531). J. Toutain übt eine zum großen Teil berechtigte Kritik an den vagen Theorien des Totemismus: antike Riten und Mythen dürfen nicht als

[1] Für den vierten Kongreß ist Leiden in Aussicht genommen.

Überbleibsel des Totemismus gedeutet werden, bis dieser als wirklich im Altertum vorhanden nachgewiesen ist. F. C. Conybeare *The Baetul in Damascius* gibt Vergleichsmaterial zur Verehrung von Steinfetischen aus der Religion namentlich der Semiten. J. E. Harrison spricht über Vogel- und Pfeilerkult. Eine Terrakotte mykenischer Zeit zeigt Tauben, die auf Pfeilern brüten: „der Baum ist auf der Erde, der Vogel am Himmel, das ist eine primitive Form des Ausdrucks für die Ehe zwischen Uranos und Gaia, dem Vater Himmel und der Mutter Erde." Zur Stütze dieses Gedankens, welcher sehr der Prüfung bedarf, folgt eine Sammlung der Monumente, die auf einen Kult des Himmels in Hellas hinweisen. A. B. Cook *The Cretan Axe-cult outside Crete* verfolgt die Doppelaxt in Messapien, Epirus, Tenedos, Lydien. Nicht überall sind die Spuren ganz sicher. Auch erscheint die Labrys als Münzzeichen der griechisch-skythischen Könige von Baktrien und Indien, in einer allmählichen Deformation, deren letzte Stufe das *Labarum* des Constantin sein könnte. Ferner soll die Doppelaxt das Symbol der Vereinigung des Männlichen (Schneide) und des Weiblichen (Griff) sein: von hier gleitet ein scheuer Blick auf die Äxte in der Freite um Penelope. L. Campbell *The Religious Element in Plato* verfolgt die ethische und religiöse Atmosphäre, welche die einzelnen Epochen von Platos philosophischer Entwicklung umgibt, doch unter Ausscheidung der orphisch-pythagoreischen Einflüsse. Nach W. Warde Fowler *The Latin History of the Word „Religio"* ist die ursprüngliche Bedeutung von *religio* die Angst vor etwas, was menschliche Erfahrung nicht zu erklären vermag und das deshalb als übernatürlich gilt. Daraus entwickelt sich die Bedeutung eines Dienstes dieses Übernatürlichen. Endlich wird *religio* der Gottesdienst schlechthin.[1]

[1] Über diese auch von Kobbert (oben S. 524) behandelte Frage vergleiche zuletzt W. Otto in diesem Bande des Archivs S. 406ff. Ich vermag mich Otto nicht in allem anzuschließen.

Anthropology and the Classics. Six lectures delivered before the University of Oxford (Oxford 1908)[1] betitelt sich eine von R. R. Marett herausgegebene Sammelschrift. Sie soll nach dem Vorwort dem Zwecke dienen, der Betrachtung der entwickelten antiken Kultur den Blick für die primitiven Vorstufen zu schärfen. Diese Absicht ist freudig zu begrüßen; auch bei uns ist die Abneigung der historischen gegen die „anthropologische"[2] Betrachtungsweise stärker, als es auf die Dauer der Einheitlichkeit wissenschaftlicher Auffassung gut ist. Ihre Berechtigung leitet diese Ablehnung aus der Tatsache her, daß die Methode der Erforschung primitiver Kulturstufen noch nicht gefestigt, daß namentlich die Art, wie aus zufälligen Ähnlichkeiten derselben Dinge bei verschiedenen Völkern Rückschlüsse auf gleiche Entstehung gezogen werden, willkürlich und haltlos ist. Das ist sicher richtig, und legt der vergleichenden Volkskunde die ernste Pflicht auf, vor allem ihre Arbeitsweise zu konsolidieren. Dieser Versuch ist in den vorliegenden Aufsätzen gemacht, aber, wenigstens für mein Empfinden, nicht streng genug durchgeführt. So handelt G. G. A. Murray (Die Anthropologie in der griechischen epischen Tradition außer Homer) über die Rudimente alter Geheimgesellschaften und des Gottkönigtums bei den Griechen. Manches ist da fein beobachtet, aber wenn z. B. das Mahl des Thyestes aus dem Aufnahmeritus einer modernen Wildengenossenschaft, der Leoparden-Gesellschaft erklärt wird, nur weil in beiden Fällen Menschenfleisch gegessen und dem Verzehrer der Rest gezeigt wird; oder wenn das Steineverschlingen des Kronos durch einen Australneger illustriert wird, der die Eigenheit hatte, Steine

[1] Auch deutsch erschienen: Die Anthropologie und die Klassiker, herausgegeben von R. R. Marett. Übersetzt von Joh. Hoops, Heidelberg 1910. Die Übersetzung ist nicht gut.

[2] Dieser Ausdruck scheint sich von England her bei uns einbürgern zu wollen. Wir verstehen unter Anthropologie etwas anderes und reden lieber von ethnologischer Betrachtungsweise oder vergleichender Volkskunde.

in den Mund zu nehmen und sie dann zu verkaufen, weil sie nun zauberkräftig geworden seien, so sind gerade das Vergleiche, durch welche die „Klassiker" von der „Anthropologie" ferngehalten werden.

Von den übrigen Aufsätzen betreffen nicht alle unmittelbar die Fragen primitiver Religion. Doch gehört hierher noch F. B. Jevons Die gräco-italische Magie. Daß der Gesang, der im antiken Zauber eine große Bedeutung besitzt (*ἐπαοιδή*, *incantare*) sich zuerst stets gegen einen Feind gerichtet habe, so daß die älteste Zauberformel der Fluch gewesen sei, läßt sich nicht beweisen, auch nicht dadurch, daß jetzt in Zentral-Australien und an der Torrestraße die Formeln des Schadenzaubers gesungen werden. Richtig und bedeutungsvoll sind die Bemerkungen zum Defixionszauber (s. o. S. 528). Eine Reihe der attischen Fluchtexte ist prädeistisch: der Zauberer bannt den Gegner ganz allein aus eigener Macht; er sagt *καταδῶ τὸν δεῖνα*. Primitivste Anschauung sieht in dem Magus ein übermenschliches Wesen; der Glaube, daß nur die Götter übermenschliche Kräfte besitzen, ist später, und jünger daher derjenige Zauber, der mit Gebeten an die Götter arbeitet (*Ἑρμῆ κάτοχε, κάτεχε τὸν δεῖνα*). W. Warde Fowler „Die Lustration" behandelt die kultische Reinigung in den italischen Religionen: *lustrare* bedeute die Befreiung von dem Schaden, den böse Geister bringen, durch die religiösen Mittel des Opfers und Gebets mit einer Prozessionsbewegung: die Prozession umwandelt die Grenze und zieht dadurch einen Zauberkreis um die zu schützenden Dinge und Wesen.

J. Toutain *Études de Mythologie et d' Histoire des religions antiques*, Paris 1909 vereinigt dreizehn bereits bekannte Aufsätze aus den Jahren 1892—1908; sieben davon sind Abdrücke der zusammenfassenden Artikel aus Daremberg-Saglio. S. Reinach hat dem ersten Bande der Sammlung[1] seiner Auf-

[1] S. *Archiv* VIII S. 482; ebenda 483 über II 206 ff.

sätze zwei weitere folgen lassen (*Cultes, mythes et religions*, Paris, II 1906, III 1908). Eine Bemerkung verdienen die mit glänzender Kombinationsgabe durchgeführten Versuche, die Mythen vom zerrissenen Heros zu deuten (Orpheus II 85 ff.; Actaeon III 24 ff.; Hippolytos III 54 ff.): sie sollen auf alte Kommunionsriten zurückgehen, in denen totemistische Clans ihr Totemtier zerreißen und es verzehren, um dadurch in Gemeinschaft mit dem Gotte zu treten. Es wird nicht notwendig sein, hier überall Totemismus anzunehmen (s. o. 528), und man wird die Möglichkeit nicht leugnen können, daß die Erinnerung an wirkliche Geschehnisse mitgespielt haben kann: Hunde sollen auch den Euripides zerrissen haben. — Aus einem Ritus leitet Reinach auch den Mythus von der Tarpeia ab, die von den Schilden der Sabiner verschüttet wird (III 253): aus dem Brauch, die Waffen der Feinde an geweihter Stelle aufzuschichten, hat sich auf der tarpeischen Burg die Vorstellung entwickelt, daß unter diesen Waffen die Schutzgöttin Tarpeia verschüttet liege, und daraus entstand die Sage von der Jungfrau Tarpeia. — Hübsch ist die Deutung der Sage vom Tode des großen Pan (III 1 ff.): der Steuermann Thammus wird dreimal angerufen und ihm gesagt *Πᾶν μέγας τέθνηκεν* — das ist herausgesponnen aus einem Vers der Totenklage um Adonis-Tammuz: *Θαμμοῦς Θαμμοῦς Θαμμοῦς πανμέγας τέθνηκε.* — Nicht überzeugt hat mich die Herleitung der Sage von Büßern im Hades aus mißverstandenen bildlichen Darstellungen (II 159 ff.). — Nach der Mythendeutung kommen Reinachs Untersuchungen namentlich dem Glauben der Orphiker zu gute: in Vergils IV. Ekloge wird orphischer Einfluß festgestellt (II 66 ff.)[1]; die orphische Formel *ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον* wird gedeutet „ich habe die Milch, das Zeichen des besseren Lebens, gefunden"

[1] Wenn in dem Kinde, dessen Geburt Vergil prophezeit, der *νέος Διόννσος* der Orphiker gesehen wird, so halte ich doch noch an der Deutung auf den erwarteten Sohn Octavians fest (Skutsch *Aus Vergils Frühzeit* VIII und 148 ff.).

(II 123 ff.); über die Moral (III 272 ff.) und die Lehre vom Sündenfall (III 343 ff.) erhalten wir Orphisches.

Daß Reinach gerade dieser Lehre große Bedeutung beilegt, zeigt sich auch darin, daß er nach ihrem Stifter sein Handbüchlein der Religionsgeschichte betitelt hat (*Orpheus, Histoire générale des religions* 1909)[1]: ein hübsch ausgestattetes und fesselnd geschriebenes Handbrevier für den Laien, für den Forscher angenehm wegen der Literaturverzeichnisse. Voll Temperament führt der Verfasser den Entwicklungsgedanken vom Ursprung der Religion durch bis zum Dreifußprozeß. Die antiken Religionen werden auf S. 111—160 in großen Zügen behandelt; mitunter sind die Ergebnisse der gesammelten Aufsätze übernommen worden und erregen hier dieselben Bedenken. Daß im Bacchanalienprozeß die römischen Behörden falsche Zeugen erkauft haben (S. 153), wird sich nicht nachweisen lassen.

Ich schließe die übrigen Gesamtdarstellungen an. S. Wide, Griechische und römische Religion (Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgegeben von A. Gercke und E. Norden, Band II, Teubner 1910, S. 191 ff.) gibt, dem hodegetischen Zweck dieser Sammlung entsprechend, eine kurze Darstellung der Entwicklung beider Religionen, ihrer wesentlichsten Probleme und Betrachtungsweisen. Seine eigene Methode erscheint mir richtig: sie basiert auf der literarischen und monumentalen Überlieferung, die uns aus dem Bereich der antiken Religionen erhalten ist, sie versucht das wirklich Gegebene philologisch zu interpretieren und geschichtlich zu verstehen wo es nottut, mit vorsichtiger Zuhilfenahme ethnographischer Parallelen. Seine besonnene Behandlung des Totemismus in Griechenland, der orientalischen Einflüsse und der meist unsicheren Etymologieen, und sein Zurückhalten in der Be-

[1] Deutsch: *S. Reinach Orpheus, allgemeine Geschichte der Religionen, deutsche vom Verfasser durchgesehene Ausgabe* von A. Mahler, Wien und Leipzig 1910.

stimmung der „Grundbedeutung" eines Gottes kann man nur billigen. Etwas mehr hätte vielleicht über „vorhellenische" Kulte und ihr Verhältnis zur mykenischen Zeit gesagt werden können; auch die Schilderung der „Unterschicht", von Zauber und Aberglauben ist etwas knapp geraten: diese ist gerade für das verdienstliche Kapitel über griechische Religiosität von Bedeutung. Auch hätte ich die Bedeutung der Wundermänner, der θεῖοι ἄνθρωποι, mehr betont: sie zeigen deutlich, welches das Verhältnis der Begriffe Gott und Mensch gewesen ist, und gerade sie haben zu allen Zeiten die Gemüter der Massen besonders in Erregung versetzt. Schade ist es, daß Wide darauf verzichtet hat, die römische Religion in Beziehung zur griechischen zu setzen. Dem Leserkreis, für den diese Einleitung bestimmt ist, wäre es sehr dienlich gewesen, durchweg auf die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten dieser beiden Religionen aufmerksam gemacht und dadurch zum vergleichenden Nachdenken angeregt zu werden. Die Lemuralia heischen einen Hinweis auf die Anthesteria, die Auspizien auf die Oionistik usw. Gut wird bemerkt, daß einige der ältesten römischen Feste erst nachträglich zu bestimmten Göttern in Beziehung getreten sind, daß sie ursprünglich einen götterlosen Fruchtbarkeitszauber vollzogen. Da lag die Frage nach prädeistischer Auffassungsweise, nicht nur bei den Römern, nahe.

Die römische Religion Wides baut, wie das nur billig war, auf Wissowas Religion und Kultus der Römer[1] auf. Ähnlich ist die in wesentlichen Dingen unter Wissowas Einfluß stehende Einleitung in die römische Religion von J. B. Carter *The Religion of Numa and other Essays on the Religion of Ancient Rome*, London 1906: ein Abriß der Entwicklung von der ältesten Zeit bis zur Reform des Augustus.

Das umfangreiche Werk von O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (Iwan v. Müllers Hand-

[1] Eine zweite Auflage dieses Werkes steht in Aussicht.

buch der klassischen Altertumswissenschaft V 2, 2), ist durch die dritte Lieferung (München 1906, S. 1153—1923) zu Ende geführt worden. Der Schlußteil enthält Monographien der olympischen Götter, dann eine beachtenswerte Darstellung der Auflösung der griechischen Religion, endlich die sehr notwendigen und brauchbaren Register. Auch in diesem Teil bewundern wir die profunde Belesenheit des Verfassers, dem es aber gerade wegen der unendlich vielen Einzelheiten nicht überall gelungen ist, ein klares Bild zu zeichnen. Gegenüber der Neigung des Verfassers, die Grundbedeutung der griechischen Götter zu erschließen mit Hilfe entweder der Etymologie oder einer einseitig meteorologischen Ausdeutung, und ihre Verehrung aus dem Orient herzuleiten, bin ich skeptisch. Wo Athene die „ohne Muttermilch" ist (S. 1194) und mit der „philistäischen Sturmgöttin" zusammengebracht wird (S. 1202), komme ich nicht mehr mit. Auch den großen Werdeprozeß, in dem sich die Antike zum Christentum umschuf, denke ich mir anders, finde dabei aber manchen Gedanken Gruppes über Skepsis und Mystik, Volksglauben und Personenkult wohl der Beachtung wert.

W. Kroll Griechenland, Religion (Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, 1666ff.) faßt die wichtigsten Epochen übersichtlich zusammen. — Das bekannte Werk von J. E. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, das mit Hülfe der Archäologie und Ethnologie die Rätsel namentlich des Ritus zu lösen sucht, ist in zweiter Auflage erschienen (Cambridge 1908). Die Veränderungen gegen die erste Auflage[1] sind nicht sehr bedeutend: ein Band *Epilegomena* mit neuen Forschungen wird in Aussicht gestellt. — Die Bücher von A. Fairbanks *The Mythology of Greece and Rome* (London 1908) und *A Handbook of Greek Religion* (New-York-Cincinnati-Chicago 1910) sind hübsch ausgestattete Einführungen für ein größeres Publikum, besonders das letztere nicht ohne eigene Gedanken.

[1] S. *Archiv* VIII 480f.

Ich wende mich denjenigen Schriften zu, die Probleme aus der Werdezeit der griechischen Religion behandeln. L. R. Farnell *Inaugural Lecture of the Wilde Lecturer in Natural and Comparative Religion*, Oxford-London 1909 vergleicht in rapidem Überblick die Religion der Griechen mit den übrigen alten Religionen des Mittelmeerbeckens: wohl finden sich Verschiedenheiten, aber es sind mehr Differenzen der Art als des Grades, in vielem ist die Struktur und damit der Werdegang gleich. Beachtenswert ist der Gedanke, daß die anthropomorphe Auffassung und die Verehrung menschengestaltiger Bilder ihrer Natur nach der Mystik feindlich sind, daß der Mystizismus sich nur im theriomorphen Kult entwickelt. — R. Karsten *Studies in primitive Greek religion, Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar* 49, 1 (Helsingfors 1907) versucht in ansprechender Weise auf ethnologischer Grundlage die Entstehung der einzelnen Formen griechischer Religion völkerpsychologisch zu erklären[1], die Verehrung von Pflanzen und Steinen, Tieren und Naturkräften, unterirdischen und himmlischen Göttern in ihrem Werdeprozeß verständlich zu machen.

Eine ausführliche Würdigung verlangt Rob. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, 2 Bände, München 1910. Der Verfasser geht aus von dem Mantel Kaiser Heinrichs des Heiligen im Domschatz zu Bamberg: die eingestickten Sternbilder zeigen, daß der Mantel als Abbild des Himmels gedacht ist. Die letzte Vorlage dieses Gewandstückes sieht Eisler in der Staatstracht der römischen Kaiser, die einen solchen Mantel getragen haben, weil er die Umhüllung des römischen Himmelsgottes ist. Auch bei andern Göttern und andern Völkern sind derartige Sternenmäntel nachweisbar: so erscheinen Marduk, Mithras, Attis, Aphrodite Urania, Athene damit angetan. Zuerst

[1] Als ich meinen Aufsatz 'Volksglauben' (Die Volksschule 1908, Heft 14 ff.) schrieb, waren mir Karstens Ausführungen noch unbekannt.

hat man diese Götter, primitiven Vorstellungen entsprechend, sich mit Fellen bekleidet gedacht. Unter dem Einfluß der Gleichsetzung des bewölkten Himmels mit einem wolligen Vließ wandelt sich die Aigis, das Fellkleid der Gottheit, zu einem Bild des bewölkten Himmels; allmählich dringen auf dem Fellkleid die Bilder der Himmelszeichen ein, die zunächst als Apotropaea gedacht sind. Zuletzt verwandelt sich das Fell, dem Fortschritt menschlicher Kultur entsprechend, zu einem Gewebe. So entsteht der Weltenmantel, von dessen Webe alte orphische Schriften erzählten: Kore hatte ihn nach altem Hochzeitsbrauch für ihre Ehe gewoben. An Stelle der Kore ist in der sizilianischen Legende die h. Agata getreten; wenn die Passio berichtet, daß ihr zur Marter eine Brust abgeschnitten sei, so stammt dieser Zug aus dem Koremythus und erinnert an die einbrüstigen Amazonen, die nichts anderes sind als die Hierodulen der Ma von Komana. Das zeigt, daß dieser Koremythus nach Sizilien von ionischen Ansiedlern aus Kleinasien herübergebracht worden ist. Grade in Kleinasien werden Götter mit Himmelskleidern verehrt, und zwar zum Teil Götter, die in Baumgestalt gedacht sind: in ihrem Kult erhält der heilige Baum den Sternenmantel als Umhang. Eine zweite griechische Überlieferung, die sich auf die Webe des Weltenmantels bezieht, gibt Pherekydes: bei der Hochzeit mit Chthonie schenkt Zeus der Braut ein Gewand und *ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ ⟨δώματα⟩*. Auch ist dort die Rede von einer geflügelten Eiche und dem gestickten Gewand, das darüber lag (*ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος*, beide Stellen bei Diels, Fragm. der Vors. I 2^2 S. 508). Hier bedeutet *ὠγηνοῦ δώματα* 'Häuser des Himmels', d. h. die 'Häuser der Sterne', einen Begriff, der in der altbabylonischen Astronomie daheim ist. So war auch dies Gewand ein Sternenmantel, und seine Bilder gehen auf altorientalische Astralmystik zurück. Diese fand am Himmel in den Konstellationen Abbilder alles Irdischen, Haine, Flüsse, Bauten und Wesen,

und betrachtete diese Abbilder zugleich als Vorbilder der terrestrischen Dinge: es sind Sachseelen, die sich später zu den εἴδωλα des Demokrit und zu den Ideen des Platon wandeln. Die Erzählung, daß ein Gott den Sternenmantel wirkt, ist der mythische Ausdruck für die Anschauung, daß Gott die Leuchten des Himmels und zugleich damit ihre irdischen Abbilder geschaffen hat; er ist entstanden aus dem Glauben, daß durch Formung eines magischen Urbildes auf geheimnisvolle Weise zugleich ein neues Abbild der Gattung geschaffen werde. Eine andere Anwendung des Bildzaubers war es, wenn man die wundertätigen Mächte der Gestirne durch ihre Bilder in menschlichen Dienst zwang: wenn man sie in das Gewand einstickte, so verlieh der kosmische Mantel dem Träger die Herrschaft über alle Gestirne und wurde so zum Symbol der Weltherrschaft. Im babylonischen Epos wird dem Marduk durch Kleidanlegung die Herrschaft und die Führung im Kampf für die Götter verliehen. Solche Vorkämpfer besitzen mitunter auch Waffen mit kosmischen Symbolen: zu diesen gehört der sog. Drudenfuß (Pentagramm, Heptagramm). Auch dies Zeichen ist in seinem Ursprung babylonisch: es ist das Diagramm, mit dessen Hilfe man für die nach der Umlaufszeit in einen Kreis angeordneten sieben Planeten ihre Anordnung als Herrn der Wochentage berechnet; das Pentagramma entsteht, wenn in dieser Zusammenstellung Sonne und Mond ausgelassen werden. Diese Kosmogramme erklären aber die bei Pherekydes vorkommenden Ausdrücke ἑπτάμυχος und πεντέμυχος: die sieben Schlüfte als Titel des Buches, die fünf Schlüfte als Bezeichnung gewisser Göttergruppen. Die Namen der Götter, die Pherekydes zu solchen Gruppen ordnet, ergeben nun eine Unzahl Isopsephien, d. h., wenn die Buchstaben in ihrem Zahlenwert (α 1, β 2 bis ω 24) umgesetzt und zusammengerechnet werden, entsteht bei einer Reihe von Namen die gleiche Summe. So ist $\Delta\eta\nu = P\eta$, $Z\varepsilon\upsilon\varsigma = \Gamma\alpha\mu\varsigma$, $Z\eta\nu + X\vartheta\upsilon\iota\eta = X\rho\upsilon\nu\varsigma$ usw. Auf diese Isopsephismen ist die Schrift

des Pherekydes bewußt angelegt. Nun ist Zeus nach ihm gleich Helios (Diels a. a. O. S. 507, 8), nach Orpheus gleich δίσκος (Abel frg. Orph. 108), das ergibt Ζας (25) + δίσκος (74) = οὐρανός (99). Es handelt sich also um einen höchsten scheibenförmigen Himmelsgott: das ist nicht griechisch, wohl aber orientalisch — von Assyrien aus auf den persischen Ahura-Maçda übertragen. Eine Ähnlichkeit dieses persischen Himmelsgottes mit dem Zeus des Pherekydes besteht auch darin, daß beide die Welt erschaffen und anfangslos ewig sind, was sonst von Zeus nicht berichtet wird, ferner darin, daß auch das Persische eine kosmische Mantelwebe kennt. Pherekydes hat also versucht, persische Dogmen in Griechenland einzuführen. Aus derselben Religion stammt auch bei den Orphikern der Gott Χρόνος; er ist dem persischen Zrvan nachgebildet. Auch in anderen Dingen stimmt orphische Lehre mit der zrvanischen Kosmogonie überein: dem Zwitterwesen Zrvan, aus dessen kosmischem Ei Mithras und Angra Mainya hervorgehn, entspricht Chronos oder Aion und die aus dem Ei geborene Triade Uranos, Phanes und Pluton. Bei den Persern erzeugt Zrvan die drei Elemente Wind, Wasser und Feuer: dasselbe schreibt Pherekydes dem Chronos zu (S. 506, 30 Diels). Von den Elementen hat Pherekydes das Wasser für das πρῶτον στοιχεῖον gehalten, wie es Anaximander für die ἀρχή hielt. Daß die zrvanische Religion unter dem Einfluß griechischer, etwa orphischer Anschauungen entstand, ist ausgeschlossen: der Zrvanismus ist das Vorbild, und dieses ist aus dem semitischen Astralkult hervorgegangen.

Auch der geflügelte Baum des Pherekydes stammt aus dem Orient. Es ist der Weltenbaum, den Chthonie als Gegengabe für Zeus aufsprießen läßt: auf ihn wird der Sternenmantel gebreitet. Das geht auf uralten Wetterzauber zurück: bei Unwetter zeigt man einem heiligen Baum durch Bilder der Sonnen- und Mondscheibe an, daß er diese Gestirne wieder leuchten lassen soll; einen Himmel, blau wie das Gewand, das man

über seine Zweige breitet, soll er hinaufführen. Völker, die in der Sonne noch einen strahlenden Himmelsvogel sahen, befestigten an seiner Spitze einen Vogelbalg oder ein Vogelbild. Bäume mit der darüber schwebenden geflügelten Sonnenscheibe sind auf assyrischen Siegelzylindern häufig; auf andern ist die Überzeltung des heiligen Baumes mit dem Himmelsmantel dargestellt. So wurde auch bei Pherekydes der Himmelsmantel als Zeltdecke über den geflügelten Baum gebreitet. Daß dies bei der Hochzeit des Götterpaares geschah, hängt mit einem alten Eheritus zusammen, der sich namentlich im Orient findet: der Bräutigam errichtet vor dem Beilager über der Braut ein Zelt mit Hilfe einer Brautmaie und seines Mantels. So wird der Himmelsmantel zur Zeltdecke, so werden die Sternbilder zum Schmuck eines Wohnraumes. Nun bringt man auch in den Tempeln der Götter an der Decke Sternbilder an, um zu sagen, daß das Weltall ihr Reich ist. Davon ist dann wieder das älteste Bild beeinflußt, das sich die Mittelmeervölker vom Weltganzen machten: die Welt sieht so aus wie die Wohnung Gottes. Wie die Mithrasanbeter den Sternhimmel an der Deckenwölbung einer Höhle erblicken, konnte Pherekydes das Weltall als Höhle bezeichnen (S. 509, 25 Diels). Die Babylonier sprechen von einem Hirtenzelt der Welt, die Orphiker denken sich den Kosmos wie den homerischen Männersaal. Alles das sind Reste uralter Vorstellungen der Menschheit, die sich in Kleinasien im Zrvanismus zu einem vollständigen kosmogonischen System ausgebildet hatten: dies System ist den Griechen durch die Ionier vermittelt, liegt geschlossen bei Pherekydes und in der rhapsodischen Theogonie der Orphiker vor, wirkt aber auch in einzelnen Gedanken stark auf fast alle vorsokratischen Philosophen ein, namentlich auf die alten ionischen Physiker.

Diese Gedanken schienen mir in der unendlichen Fülle des Stoffs, der in diesem großen Buche von rund 800 Seiten zusammengetragen ist, die wichtigsten. Das Werk verrät eine

staunenswerte Belesenheit und eine leicht bewegliche Kombination, ihm fehlt Solidität, Kritik und sprachliche Schulung. Ich kann und will hier nicht im einzelnen schulmeistern, aber ich muß ein paar Stellen zur Begründung meines Urteils herausheben. S. 58 f. nimmt Ion (Eur. Ion 1141 ff.) zur Decke des Festzeltes einen Teppich, in den Sternenbilder gestickt sind: 'ein Schaustück, dessen Kultbedeutung' — daß es diese gehabt hat, müßte erst bewiesen werden — 'sich nach Anleitung einer zu wenig beachteten inschriftlichen Nachricht über attischen Festbrauch unschwer erraten läßt: *ἀμφιέννουσιν* heißt es (CIA I 93, 12) von den Praxiergidenpriesterinnen *ἐν ἑορταῖς τὸν πέπλον Διὶ Μοιραγέται Ἀπόλλωνι.*' Dazu eine Anmerkung, daß *Διὶ* hier wohl appellativisch verwendet ist, und *Μοιραγέτης* hier vielleicht die vier Jahreszeiten herraufführend bezeichnet. Tatsächlich heißt die Inschrift *ἀμ]φιεννύοσιν τὸν πέπλον*, danach eine größere Lücke, dann *Μοί]ραις Διὶ Μοιραγέται.* Wahrscheinlich gehören beide Teile syntaktisch gar nicht zusammen; Ziehen *Leges Graecorum sacrae* II 1 p. 61 ergänzt *τὲν θεὸν καὶ προθύοσιν.* Keinenfalls steht *Ἀπόλλωνι* da, und das Umlegen eines *πέπλος* in Athen beweist nicht, daß eine Zeltdecke in Delphi als Gewand des Gottes diente. — S. 725 wird der Pythagoreer Philolaos behandelt. Frg. 12 (S. 244, 10 Diels): *τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὃ τᾶς σφαίρας ὁλκάς, πέμπτον.* Hier zeigen m. E. *ἐν τᾷ σφαίρᾳ* und *τᾶς σφαίρας*, daß es sich um einen Gegensatz handelt: der Gegensatz zum Inhalt ist der Behälter, und die *ὁλκάδες* sind rund (vgl. Thuc. II 97, 1 *περίπλους νηῒ στρογγύλῃ* mit Thuc. VI 1, 2 *περίπλους ὁλκάδι*). Ich würde also nur schließen, daß Philolaos die *σφαῖρα* aus den vier Elementen bestehen ließ und einem runden Behälter, den er mit dem Bauch eines Lastschiffes verglich: die Elemente liegen im Innern der *σφαῖρα* wie die Waren im Innern des Schiffes. Eisler sieht in dieser Stelle ein 'altpythagoräisches Symbol, dessen Zugehörigkeit zur mystischen Überlieferung der Kybele-

kulte sich leicht nachweisen läßt'. 'Eine Reihe von Zeugnissen[1] beweisen nämlich, daß der Name der Göttin *Κύββα* oder *Κύμβη* — zwei der vielen möglichen Transkriptionen von קבה — appellativisch zur Bezeichnung einer Art von Frachtkähnen gebraucht wurde. Da nun die Erde — aber auch der Mond und schließlich auch die Sonne — nach altorientalischer Vorstellung ein solches Schiff, der Himmel aber ein umgekehrtes Boot darstellt, gilt auch Kybele, gleichgültig, ob man sie als Erda, als Mondgöttin oder als Himmelswölbung auffaßt — alle drei Deutungen waren beliebt —, als ein kosmisches Schiff; der Name *ολκας* (15 + 11 + 10 + 1 + 18 = 55) ist natürlich wegen seines mystischen Zahlenwertes an sich, besonders aber wegen der Isopsephie mit *Κυβελη* (55) gewählt worden.' Den 'besten Beweis' dafür bietet es, daß es im späten Religionsgespräch am Hof der Sassaniden von der Pege heißt *ἥτις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριαγωγὸν ὁλκάδα φέρει.*

Durch diese von allen Hemmungen befreite Arbeitsweise des Verfassers kommen Ergebnisse zustande, die ich nicht anzuerkennen vermag. Ich weise nur auf einige hin: die Rechtfertigung der Verwendung von Bruchstücken der orphischen Theogonie als alter Weisheit scheint mir nicht überall gelungen, die Schlußfolgerung von der h. Agata auf Kore, die andere geblendet hat, nicht nur in dem einen oben erwähnten Zug unberechtigt. Die Worte des Pherekydes *ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ δώματα* interpretiere ich nach wie vor 'Okeanos und die Häuser des Okeanos', um nicht einen harten Bedeutungswechsel des Wortes *ὠγηνός* annehmen zu müssen. Unter einer geflügelten Eiche denke ich mir etwas anderes als einen Baum, in dessen Spitze ein Vogel sitzt. Da, wo die Alten nicht ausdrücklich sagen, daß sie mit Isopsephismen arbeiten, können wir nicht wissen, daß sie angewendet sind. Glauben mag an

[1] Sie belegen die Worte *κύπη κύμβα κυμβίον κόμβα.*

sie, wer will: aber er darf nicht verlangen, daß andere seine Schlüsse teilen.[1]

Aus der Ablehnung der Prämissen folgt die Ablehnung auch der auf ihnen gebauten Schlüsse. Aber es ist unrichtig, deshalb das ganze Buch in Bausch und Bogen zu verwerfen. Zum Nachprüfen und Weiterforschen regt es auch da an, wo man ihm die Folge versagt. Es zeigt deutlich, welche unendliche Welt von Gedanken im Hinterland des griechischen Kleinasien lebendig war, und es mahnt uns ernstlich, mehr als früher mit der Möglichkeit des Einflusses orientalischer Gedanken zu rechnen. Manche Beziehung zu iranischer Religion, die Eisler aufstellt, scheint tatsächlich vorhanden gewesen zu sein, anderes bedarf der Prüfung. Dazu ist das vorsichtige Zusammenarbeiten der klassischen Philologie mit der orientalischen und iranischen nötig. Unter den Lebenden wird kaum einer alle Monumente kennen und alle Sprachen beherrschen, die zu solchen Forschungen nötig sind, wenn Bleibendes geschaffen werden soll. Über die mythischen Bilder vom Weltenmantel und Himmelszelt abschließend reden zu wollen, ist noch zu früh. Wir sind Eisler dankbar, daß er das Problem der Entstehung und Verbreitung dieser mythologischen Bilder gestellt hat. Im Sinne H. Useners hat er sie untersuchen wollen — die Grundlage von Useners Arbeiten war strenge Selbstzucht zur wissenschaftlichen Gründlichkeit auch im kleinsten.

Aus der Unterschicht religiösen Denkens haben sich als Rudimente in späterer Zeit gehalten Mantik, Zauber und Aberglaube. Deren Dokumente verständlich zu machen, haben sich verschiedene Abhandlungen der oben angeführten Sammelschriften (S. 526 ff.) zur Aufgabe gemacht: ich brauche sie nicht noch einmal zu nennen. Über den Dämonenaberglauben handelt zusammenfassend Ch. Michel *Les bons et*

[1] W. Aly (Deutsche Lit.-Zeit. 1911, 327) macht darauf aufmerksam, daß die griechischen Buchstaben zur Addition immer nur mit der Wertung 1—900, nicht 1—24 gebraucht werden.

mauvais esprits dans les croyances de l'ancienne Grèce, unter Berücksichtigung auch der verschiedenen Stellung, welche die Philosophen dazu einnahmen. Die Abhandlung steht in einer neubegründeten französischen Zeitschrift (1910 S. 193ff.), der *Revue d'histoire et de la littérature religieuse*: das Archiv begrüßt das artverwandte Unternehmen bei seinem ersten Jahrgang.

Einen Beitrag zur Mantik gibt R. Meister, Ein Ostrakon aus dem Heiligtum des Zeus Epikoinios (Abh. phil.-hist. Kl. Kön. Sächs. Ges. der Wiss. XXVII 1909 S. 305ff.). Die Scheibe ist im fünften Jahrhundert mit einem Orakel beschrieben worden. 'Ich liebe diesen Eifer und bin ihm gnädig; die Feinde aber schlage ich mit dem Blitz . . . ich lasse mich erbitten von dem Zweifelnden, der bittend sucht.' Das ist eine seltene Selbstoffenbarung des Gottes über seine eigenen Gedanken, und selten ist es auch, daß der Grieche eine Offenbarung aufschreibt. — F. Jäger *De oraculis quid veteres philosophi senserint*, München 1910, gibt eine Doxographie über den Wert der Mantik. Erst die Stoiker nehmen zu der Frage, ob die Weissagekunst wirklich die Zukunft vorausverkünde, Stellung, und zwar in bejahendem Sinne. Die späteren Philosophen teilen sich in Anhänger und Gegner der Stoa. Am Ausgang des Altertums steht der Neuplatoniker Porphyrios, der trotz einiger Zweifel orakelgläubig ist und eine letzte Blüte dieses Glaubens heraufführt. — Besondere Aufmerksamkeit beginnt man der Traummantik zuzuwenden. O. Hey Der Traumglaube der Antike, ein historischer Versuch I, Progr. Realgymn. München 1908 behandelt die Traumerzählungen bei Homer und bei den griechischen Autoren bis zum Ende des fünften Jahrhunderts; die Erwähnung der Inkubation veranlaßt einen Exkurs über 'Medizin und Traumdeutung'. R. Dietrich Beiträge zu Artemidorus Daldianus I, Progr. Rudolstadt 1910 beginnt mit sprachlichen Zusammenstellungen als einer Vorarbeit zu einem Kommentar. Eine solche Erklärung der Oneirokritika ist ein lange vorhandenes Desiderat: hoffentlich wird sie auf möglichst breiter volks-

kundlicher Basis beruhen. F. X. Drexl Achmets Traumbuch, Einleitung und Probe eines kritischen Textes, Diss. München, Freising 1909 darf hier erwähnt werden, ein griechisches Traumbuch des Mittelalters, das in 304 Kapiteln eine Auslegung der verschiedenen Träume gibt. Die kurze Textprobe macht uns auf das Ganze gespannt: später wird gezeigt werden müssen, welche Fäden sich von hier aus zum Altertum zurückspinnen lassen.

Eine andere Art volkstümlicher Mantik lehrt uns H. Diels verstehen: Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients. I Die griechischen Zuckungsbücher (Melampus *περὶ παλμῶν*) 1907; II Weitere griechische und außergriechische[1] Literatur und Volksüberlieferung 1908 (Abh. d. Berl. Akad.). Er behandelt den weit verbreiteten Glauben, daß Klingen im Ohr, Jucken eines Gliedes vorbedeutend sei, ein Glaube, der auch den Griechen und Römern geläufig war. Die Schriftquellen werden ediert, namentlich der Traktat des sog. Melampus in seinen verschiedenen Versionen. Eigentümlich ist in einer Rezension die Vorschrift, bei jedem Vorzeichen eine bestimmte Gottheit zu versöhnen. Mit Recht schließt Diels daraus (II S. 11 des S. A.), 'daß diese Sühngebete und Sühnriten mit den alten animistischen Vorstellungen zusammenhängen, die in jedem unwillkürlichen Zeichen, das sich im Körper bekundet, die Einwirkung eines Dämons erblicken und apotropäische Gegenmittel für nötig halten'.

Mit Ursprung und Wesen dieser Gegenmittel beschäftigen sich mehrere Lexikonartikel der letzten Jahre. A. Abt gibt eine Zusammenfassung des Notwendigsten unter Amulette in 'Religion in Geschichte und Gegenwart' I 447 ff., ausführlicher sind die *Charms and amulets* in Hastings' *Dictionary of Religion and Ethics* behandelt, wo L. Deubner das Griechische, Referent das Römische übernommen hat. — G. Kropatscheck *De amuletorum usu capita duo*, Diss. Greifswald 1907 bespricht in Kap. I

[1] S. *Archiv* XIII 456.

die Stellen der Zauberpapyri, die von Amuletten handeln, und gibt Belege für die antike Verwendung der Phylakteria sowohl in der einmaligen Zauberhandlung als auch im dauernden Gebrauch des täglichen Lebens. Kap. II enthält ein Lexikon der apotropäisch verwendeten Pflanzen. Nützlich wäre eine ähnliche Zusammenstellung über Steine, Tiere, Stoffe. Vielleicht erhalten wir sie in dem von dem Verfasser versprochenen *Corpus amuletorum*. — P. Wolters Ein Apotropaion aus Baden im Aargau, Bonner Jahrbücher 118, 1909 S. 257ff. veröffentlicht ein menschengestaltiges geflügeltes fratzenhaft gebildetes Wesen, das auf einem Tiere sitzt und mit einem Phallos versehen ist. Es wird nicht nur eine ansprechende Deutung auf den Dämon Phobos, sondern auch eine reiche Sammlung von Gedanken und Material zur Geschichte derartiger Schreckfiguren gegeben.

Abwehrglauben und Schadenzauber in gleicher Weise behandelt das große Werk von S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker[1], I. II. Berlin 1910. Wertvoll ist die von einem Augenarzt gegebene Erklärung der Entstehung der Vorstellungen aus dem eigentümlichen Bau des tierischen und des menschlichen Auges. Das Material aus dem antiken Kulturkreis ist, soweit es dem Verfasser erreichbar war, zusammengetragen, aber mit Vorsicht zu benutzen, es ist weder vollständig noch überall kritisch behandelt.

Die Zahl der Monumente, die dem antiken Zauber ihr Dasein verdanken, ist in den letzten Jahren beträchtlich gewachsen. Einige habe ich im Archiv XII S. 1ff. zu deuten versucht. Zu dem Bannzauber, der den Gegner mit Rachepuppen schädigt, gibt L. Mariani neues Material: *Osservazioni intorno alle statuette plumbee sovanesi*, Ausonia IV 1910, 39ff. Meist arbeitet derselbe Zauber mit Bleitafeln: hierfür verweise

[1] S. *Archiv* XIII 453 und meine ausführliche Besprechung *Berl. philol. Wochenschr.* 1911, 75ff.

ich auf meine 'Antiken Fluchtafeln', Lietzmanns Kleine Texte Heft 20, 1907; die zweite Auflage befindet sich in Vorbereitung. Neue Bleitafeln sind, vermischt mit silbernen Amuletten, namentlich bei der Aufräumung des Amphitheaters in Trier gefunden worden; von mir ediert Bonner Jahrbücher 119, 1910 S. 1 ff. (Die Laminae litteratae des Trierer Amphitheaters). Auf Papyrus bietet einen neuen Fluchzauber das Archiv für Papyrusforschung V 1911 S. 393 Nr. 312; in meinen Bemerkungen S. 397 ist zur Bezeichnung der Mutter als *ἰδία μήτρα* hinzuzufügen R. Heim *Incantam. mag.* Nr. 45 *οὗ ἔτεκεν ἡ ἰδία μήτρα.* Einen neuen Liebeszauber auf Papyrus gab K. Preisendanz heraus, Philol. LXIX 1910 S. 51 ff. — Fortschritte macht auch der Versuch, die länger bekannten griechischen Papyri magicae zu verwerten. Th. Schermann, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemensbriefe, Leipzig 1909 (Harnack-Schmidt, Texte und Untersuchungen 34, 2 B) zeigt an einem Einzelfalle, daß sich Gleichheit von Gebetsideen in den griechisch-christlichen Gebeten und den Anrufungen der Zauberpapyri sowohl in Inhalt wie Form finden; das Gebet des Klemensbriefes 'erscheint als Glied eines Typus, der die Allmacht der Gottheit in der Schöpfung wie in der Erhaltung alles Lebewesens zum Ausdruck brachte, um ihre Hilfe, Gnade und Mitwirkung zu diesem oder jenem Ziele zu erflehen' (S. 51). Als Hauptquelle der magischen und christlichen Gebete wird die Septuaginta angesprochen. — Eine Gesamtausgabe der griechischen Zauberpapyri wird von Preisendanz, Fahz, Abt und mir vorbereitet. Wenn sie vorliegt, wird hoffentlich auch die notwendige Ausbeutung des Inhalts mehr Hände bewegen.

Ebenso wie Marett (oben S. 530) halte auch ich es für eine wichtige Aufgabe, die Volkskunde und die klassische Literatur für einander nutzbar zumachen: durch Interpretation aus der Literatur die Volksreligion zu gewinnen und die Erkenntnis der Literatur durch religionsgeschichtliche Erklärung zu fördern. In dieser Absicht habe ich die Pharmakeutriai besprochen (Die

Zauberinnen des Theokrit, Hess. Blätter für Volksk. VIII 1909 S. 111ff.) und E. Penquitt veranlaßt, die Dido-Episode der Aeneis zu erklären (*De Didonis Vergilianae exitu*, Diss. Königsberg 1910): die Komposition Vergils scheint mir nun durch die Analyse des von ihm geschilderten Liebeszaubers klar geworden zu sein. — R. Opitz, Volkskundliches zur antiken Dichtung, besonders zum Margites, Progr. Albert-Gymn. Leipzig 1909, stellt die im Altertum für den Dümmling typischen Züge zusammen; darunter sind die Märchenmotive von einem gewissen Interesse. — C. Zipfel *Quatenus Ovidius in Ibide Callimachum aliosque fontes imprimis defixiones secutus sit*, Diss. Leipzig 1910 spricht S. 5—27 eine Reihe von Formeln, die sich mit den Wendungen der Fluchtafeln decken, als Nachahmung volkstümlichen Brauches an. — Für die Apologie des Apuleius haben wir außer von Abt (s. S. 526) auch das Werk eines Franzosen bekommen. Während Abt es sich zur Aufgabe macht, zu jeder Erwähnung eines magischen Zuges möglichst vollständig das Parallelmaterial, namentlich aus dem hellenistischen Zauber herbeizubringen, will P. Valette *L'apologie d'Apulée*, Thèse, Paris 1908 den persönlichen Ansichten des Apuleius und seiner Schrift als einem Kunstwerk gerecht werden. So ergänzen sich beide Arbeiten aufs beste. Von Vallettes mehr allgemeinen Ausführungen hebe ich hervor die Bemerkungen zu Zauber und Recht (S. 34), Zauber als Gewerbe (S. 55), Zauber und Medizin (S. 68), über Dämonen (S. 220), Orakel (S. 272), Religion und Magie (S. 290). Die auf I. Bruns fußende Bemerkung S. 25, daß die augusteischen Dichter an die Wirksamkeit des Zaubers, den sie schildern, wirklich geglaubt hätten, ist nach R. Dedo *De antiqu. superst. amat.*, Diss. Greifsw. 1904 S. 41ff. nicht mehr haltbar.

Von der primitiven wende ich mich zur entwickelten Religion und beginne mit den Schriften über Kultbauten. H. Muchau, Pfahlhausbau und Griechentempel, Jena 1909 geht aus von der Hypothese P. Sarasins 'Über die Entwicklung des

griechischen Tempels aus dem Pfahlhause'. Nicht das Pfahlbauhaus als solches, sondern ein auf Pfählen ruhender überdachter Bretterboden über einer den Nymphen geweihten Quellgrotte ist das Urbild des griechischen Tempels (S. 14). Denn die Cella muß, da das Wort von *cellar* (Keller) abgeleitet und *ναός* von den Najaden nicht zu trennen ist, eigentlich eine Brunnengrotte gewesen sein; 'spielt doch das Weihwasser noch heute in der katholischen Kirche gleich beim Eintritt eine überaus wichtige Rolle' (S. 99). Die weiteren Aufstellungen über die Entwicklung des Tempels s. S. 314 ff.; mit dem zweischneidigen Werkzeug der Etymologie wird bewiesen, daß der griechische Tempelbau im letzten Grund germanisch ist. Da steht gedruckt, daß Dardanos, der Sohn des Donnergottes Zeus, deutlich eine Verdoppelung des Wortelements Danor zeige, da auch im Nordischen bekanntlich Donar einsilbig Thorr genannt werde — Dardonar kann also mit Thor Donar gleichgesetzt werden. 'Diese Begriffe führen uns den in dem Eichbaum (dendru) von Dodona (eigentlich Dordonar?) hausenden Gewittergott Thor Donar vor.' Das Buch will nach dem Vorwort 'für Germaniens Ruhm und Größe seit den Tagen der Steinzeit fechten'.

H. Nissen, Orientation, Studien zur Geschichte der Religion, Heft I—III, Berlin 1906—10 begründet noch einmal unter Benutzung der älteren Arbeiten seine These, daß die Orientierung der meisten antiken Tempel bedingt sei durch die Absicht, den Grundriss zu bestimmten siderischen Erscheinungen in Beziehung zu setzen. S. 130: Die Grundmaxime lautet, daß die Tempelaxe im Längs- oder Querschnitt nach dem Aufgang oder Untergang der Sonne oder eines hervorragenden Fixsternes gerichtet sei. Über die Richtigkeit dieser Theorie zu urteilen, maße ich mir nicht an. Die Ergründung der für die einzelnen Tempel maßgebenden astralen Rücksichten gibt Gelegenheit zu einer Menge feiner Beobachtungen, die des Nachprüfens wert sind: über die Anschauungen vom himmlischen Licht, über den Ein-

fluß der Gestirne auf den Kultus, über den Festkalender, die Gleichsetzung von Göttern mit Gestirnen, über Herrscherkult und Städtegründung, über die orientalischen Vorbilder der Orientation und ihre Nachwirkung im Christentum. Besonders ansprechend ist der S. 375ff. abgedruckte Vortrag über die Via Appia und ihren Gräberkult.

E. Petersen, Die Burgtempel der Athenaia, Berlin 1907 behandelt als Archäologe die Geschichte des Baues und der Kultbilder des Erechtheions, des alten Athenatempels und des Parthenon. Abschnitt IV (Erechtheus-Poseidon) deutet Erechtheus als einen ursprünglichen Zeus, der im Blitze vom Himmel fährt und das στόμιον auf der Akropolis schlägt. Als Blitz ist er ein Ζεὺς καταιβάτης, der sich mit der Erdgöttin Pandrosos verbindet: mit dieser wird dann später die homerische Athena geglichen. Erechtheus selbst wird als chthonischer Dämon schlangengestaltig in der Tiefe des Brunnens hausend gedacht, später wird sein Kult von dem des Poseidon aufgesogen. In seiner Mythendeutung arbeitet Petersen mit der in früheren Zeiten beliebten Methode, Götter unter sich und mit elementaren Dingen gleichzusetzen; so heißt es S. 89: Erechtheus ist das Feuer, also Hephaistos; der Mythos erzählt, daß der Same des Hephaistos zur Erde fällt und den Erichthonios erzeugt, d. h. der Himmelsgott Erechtheus befruchtet im Wetterstrahl die Erde, die so den Menschen gebiert. Da wir über die „Grundbedeutung" der Götter zu wenig wissen und da viele Mythen mehrdeutig sind, kommt man auf diesem Wege nur selten zu gesicherten Ergebnissen.[1] — F. v. Duhn Der Dioskurentempel in Neapel, Sitz. Ber. Akad. Heidelberg, Phil. hist. Kl. 1910, S. 1ff. notiere ich, weil hier die einzige aus Süditalien bekannte Giebelkomposition behandelt wird, und zwar auch mit Rücksicht auf die religiösen Gedanken, welche die Auswahl der Giebelfiguren bestimmt hat.

---

[1] Eine andere Theorie über Erichthonius s. u. S. 566.

Für die Geschichte des Kultus der griechischen Götter ist zunächst zu berichten, daß L. R. Farnell sein umfassendes Werk *The cults of the Greek States* vollendet hat. Es war zuerst auf drei Bände angelegt, Band I und II erschienen 1896. In dem folgenden Dezennium wuchs dem Verfasser der Stoff unter der Hand, so daß er statt des einen ausstehenden Bandes deren drei gab (III. IV 1907, V 1909 Oxford). Die Kulte sind nicht, wie man nach dem Titel schließen könnte, chorographisch geordnet, sondern den Hauptgöttern, welche die griechischen Poleis in historischer Zeit verehrt haben. Von Bedeutung sind im 3. Band Ge Demeter Kore und die Göttermutter, im 4. Poseidon und Apollo, im 5. Hermes und Dionysos. Die Darstellung verbindet planmäßig die Ausnutzung der literarischen und archäologischen Quellen; die religiöse Unterschicht, aus welcher die Kulte der persönlichen Götter aufsteigen, wird beachtet, ethnographische Analogien werden herangezogen, und zwar, was von Wert ist, mit Besonnenheit.[1] Die klare Darstellung läßt die Hauptzüge gut heraustreten; übersichtlich sind auch die Register der Zeugnisse und Kultorte.

Ein wichtiges Buch für die griechischen Kulte ist um einen großen Schritt weitergekommen, die Sammlung der Kultgesetze: *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae ediderunt et explanaverunt J. de Prott et L. Ziehen. Part. II fasc. 1 Leges Graeciae et insularum ed. L. Ziehen*, B. G. Teubner 1906. Als I 1 hatte H. v. Prott 1896 die *Fasti sacri* erscheinen lassen; an der Vollendung seines Bandes, der noch die Inschriften zum Herrscherkult bringen sollte, ist er durch seinen frühen Tod gehindert worden. Der fehlende Teil soll nach Ziehens Vorrede auch nicht mehr erscheinen, da die meisten dieser Tituli inzwischen von Dittenberger in seinen Sammlungen abgedruckt sind. Der neue Fasciculus II 1 enthält die *ἱεροὶ νόμοι* von

[1] S. dazu die gehaltreichen prinzipiellen Erörterungen in der Besprechung von L. Ziehen, *Gött. gel. Anz.* 1911 S. 105 ff.

Attica, dem Peloponnes, aus Nordgriechenland und vom Ägäischen Meer und ist wertvoll durch den sorgfältigen, auch das Sakralwesen ausgiebig berücksichtigenden Kommentar, den Ziehen hinzugefügt hat.

Von den einzelnen Kulten steht der des Zeus voran. Ihm gilt der beachtenswerte Aufsatz von J. E. Harrison *The Kouretes and Zeus Kuros, Annual of the British School at Athens* XV 1908/09 S. 308 ff. Er geht aus von einem in Paläkastro auf Kreta gefundenen Hymnus auf Zeus, der den Gott *μέγιστε κοῦρε* anredet. Er wird als Hymnos der Kureten erklärt; Kureten sind ursprünglich diejenigen Priester, die an den Jünglingen die Riten der Männerweihe vollziehen: sie sind bewaffnet, weil sie selbst die Mannbarkeit erreicht haben, sie sind *κουροτρόφοι*, weil sie eine neue Generation von Kriegern durch die Einweihung erzielen, sie sind Tänzer, weil Tanz zu jedem primitiven Mysterium gehört. Weil den Kureten der mit dem Mysterium verbundene Enthusiasmus etwas Übermenschliches verleiht, werden sie als Dämonen betrachtet. Im Kult erscheint mit diesen Dämonen eine göttliche Persönlichkeit verbunden, der Kuros: ein göttlicher Jüngling, der Fruchtbarkeit bringen soll. Wie die ganz ähnliche Gilde der Salier in Rom die Aufgabe hat, durch rituellen Tanz das alte Jahr zu vertreiben und das neue Jahr zu bringen, so ist es Amt der Kureten, durch Tanzriten die Fruchtbarkeit zu fördern und durch ihren Hymnos den Kuros zur Erzeugung von Fruchtbarkeit zu veranlassen. — Bei Gelegenheit des Zeuskultes sei die Abhandlung von P. Jacobsthal erwähnt, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, Berlin 1906. Obwohl sie ein rein formgeschichtlicher Versuch sein will, muß sie hier notiert werden, weil sie an einem Objekt religiöser Anschauungen orientalischen Einfluß nachweist: die auf griechischem Boden älteste Darstellung des Blitzes, das Doppelbeil, wird verdrängt durch das aus dem Orient stammende Bild des einfachen oder doppelten dreiteiligen Strahles.

Gleichfalls mit Kreta befaßt sich W. Aly, Der kretische Apollonkult, Vorstudie zu einer Analyse der kretischen Götterkulte, Leipzig 1908. Er stellt die verschiedenen Formen dieses Kultes, mit dem jüngsten beginnend, dar: das ist der des Apollon Pythios, der erst von Delphi aus eingeführt ist. Älter sind die Kulte des aus dem Peloponnes stammenden dorischen Apollon Karneios, und der des Apollon Amyklaios, an dessen Schöpfung wahrscheinlich Achäer beteiligt gewesen sind. Am längsten verweilt der Verfasser beim Apollon Delphinios, dessen Name von einem chthonischen Gotte Delphos herkomme; dieser Gott sei gleich der delphischen Schlange gewesen, in Delphi sei Delphinios zum Beinamen des Apollon geworden, und unter dem Einfluß dieser Tatsache seien auch die andern Heiligtümer jenes Delphos allmählich dem delphischen Gotte untergeordnet worden. Die Sage vom Apollon Tarrhaios, dessen Kinder von einer Ziege gesäugt werden, gibt Veranlassung zu einem dankenswerten Exkurs über Mythen von Tieren, die Menschenkinder säugen. An letzter Stelle werden einige kretische Sondergötter behandelt, die später von Apollon aufgesogen werden. Nach Aly ist unter diesen sämtlichen Apollonkulten nichts, was als altkretisch gelten kann. Er schließt: „Kam Apollon aus Lykien, so ist er jedenfalls an Kreta völlig vorübergegangen, eine Tatsache, die den östlichen Ursprung des Gottes als sehr zweifelhaft erscheinen läßt". Die hier in Frage gestellte Hypothese von Apollons lykischer Herkunft geht auf v. Wilamowitz zurück (Herm. XXXVIII 1903 S. 575ff.). Dessen Meinung braucht nicht richtig zu sein, aber durch Alys Arbeit, die als geordnete Materialsammlung einen großen Wert besitzt, ist sie nicht widerlegt, da der Kult des Apollon von Kleinasien aus seinen Weg nicht notwendig über Kreta nehmen mußte.[1]

[1] So L. Malten *Berl. phil. Wochenschr.* 1910, 332ff. in einer eingehenden Besprechung, der m. E. mit Recht auch an der alten Deutung des Δελφίνιος als Delphingott festhält.

Mit dem Kult des Asklepios verbinde ich die in seinem Dienst geübte Inkubation. A. P. Arabantinos (*Ἀσκληπιὸς καὶ Ἀσκληπιεῖα*, Leipzig 1907) richtet als Arzt sein Interesse hauptsächlich auf die Wunderkuren des Gottes, von denen die Inschriftsteine erzählen. Er sieht in ihnen historische Dokumente medizinischen Könnens, obwohl es vielfach Wunderheilungen sind, die sich im Traum vollziehen. Ähnlich rationalistisch sieht er in Asklepios keinen Gott, sondern einen menschlichen Arzt, der wirklich gelebt hat. Beifall wird dieser Euhemerismus kaum finden. Hübsch sind die photographischen Aufnahmen der Ausgrabungsstätten, die dem Buch beigegeben sind. — M. Hamilton *Incubation or the cure of disease in Pagan temples and Christian churches*, St. Andrews und London 1906 ist eine ziemlich populär gehaltene Schrift, die das Problem nur wenig über L. Deubners Buch *De incubatione* hinaus fördert. Im dritten Abschnitt sind einige Berichte über die moderne Inkubation der Griechen beachtenswert. — Auch Ch. Michel *Le culte d'Esculape dans la religion de la Grèce ancienne* ist im wesentlichen eine für weitere Kreise bestimmte Zusammenfassung (*Rev. d'hist. et de la litt. rél.* I 1910. S. 44 ff.).

K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christlichen Legenden, Diss. Tübingen 1907 enthält eine Sammlung der Stellen und Denkmäler, die sich auf das Thema beziehen, und vergißt auch die Monumente göttlicher Wesen mit ähnlicher Funktion (Helena, Achilles, die Kabiren) nicht. Die Ergebnisse für die Geschichte des Kultus stehen S. 72 f.: die Dioskuren sind als Retter zur See bei den Griechen seit dem sechsten Jahrhundert nachweisbar; so werden sie später in Rom übernommen. Gegen das Fortleben in christlichen Legenden bin ich skeptisch: wenn z. B. der h. Castor von Coblenz einem ungastlichen Kaufmann das Schiff dem Untergang nahe bringt und es dann wieder flott macht, so genügt das m. E. noch nicht, um hierin eine bewußte Erinnerung an den heidnischen Kastor zu sehen.

P. Perdrizet *Cultes et mythes du Pangée, Annales de l'Est* XXIV 1910, 1 schildert die an dem Götterberg Makedoniens bezeugten Gottesdienste, soweit es Kulte des Dionysos sind oder mit diesem zusammenhängen (Rhesos, Lykurgos, Sabazios), namentlich die Eigenart des thrakischen Dionysoskultes, sein Vordringen nach Griechenland und seine Geschichte am Pangaios bis zum Ausgang des Altertums. Das Buch ist aus Vorlesungen zur Einführung in die Bakchen des Euripides entstanden und schildert gut die Gedankenwelt, in die sich der attische Dichter mit jener Tragödie zu versetzen gewußt hat.

S. Eitrem, Hermes und die Toten (*Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlingar* 1909 No. 5) sucht durch bestimmte kultische Bräuche und antike Sagen Beziehungen zwischen Hermes und den Toten herzustellen. So sicher es solche Beziehungen gegeben hat, so geht doch die These, daß man im ganzen Charakter der Hermesverehrung direkten Einfluß des Totenkultus sehen darf, zu weit: manche der Zeugnisse, auf denen sie aufbaut, lassen auch andere Deutungen zu. Wertvoll sind die Beiträge zum Totenkult primitiver Völker, so S. 4ff. die Materialien über alte Beerdigung der Toten im Hause: daß gerade hier die Wurzel des Bauopfers liegt (S. 6), glaube ich nicht. Schwach bezeugt ist die Beerdigung unter der Türschwelle (S. 10f.), bei dem „Totenkultus" an der Tür ist entweder die Tür unwesentlich, oder es sind Riten der Abwehr böser Geister, die, wie die Menschen, in die Wohnung durch die Türe einzudringen versuchen. — Mit dem Totenkult beschäftigt sich desselben Verfassers Publikation: Griechische Reliefs und Inschriften im Kunstmuseum zu Kristiania (*Forhandlingar* 1909 No. 9). Unter den veröffentlichten Stücken befinden sich auch einige sog. Totenmahlreliefs, die, wie das meist geschieht, als Darstellung kultischer Opfer an heroisierte Tote gedeutet werden.

Ich schließe an, was sich sonst auf die Verehrung der Toten bezieht. E. Rohde's Psyche, Seelenkult und Unsterb-

lichkeitsglaube der Griechen, ist in vierter Auflage, Tübingen 1907, erschienen. Den unveränderten Neudruck haben beim ersten Band F. Schöll und A. Dieterich, beim zweiten W. Nestle überwacht. — Mancherlei ist für diesen Teil griechischer Religion aus den Grabfunden geschlossen worden. Aus H. Gropengießer, Die Gräber von Attika der vormykenischen und mykenischen Zeit, Diss. Heidelberg 1907, hebe ich als wichtige Einzelheit S. 19 hervor: Funde von Bestattung im Hause. — J. Zehetmaier, Leichenverbrennung und Leichenbestattung im alten Hellas, Leipzig 1907[1] behandelt das Thema im wesentlichen archäologisch, nach seinen Ausführungen gehen beide Arten, die Leichen zu behandeln, nebeneinander her, soweit die Denkmäler zurückreichen. S. 78 wird die attische Schale abgebildet, auf welcher der tote Glaukos als kauernder Hocker in einem Kuppelgrab dargestellt ist. S. 22 wird von Drähten berichtet, die in Gräbern gefunden sind und ursprünglich wohl zur Fesselung der Leiche, d. h. des Totengeistes gedient haben. Wenn kleine Kinder nicht verbrannt werden (S. 156), so liegen da andere Gründe vor als der, daß sie des Scheiterhaufens nicht wert gewesen wären. Dafür verweise ich auf J. de Mot *La crémation et le séjour des morts chez les Grecs*, *Mém. de la Soc. d'anthropologie de Bruxelles* XXVII 1908 No. 6: er bringt den Brauch, kleine Kinder nicht zu verbrennen, sondern zu begraben, mit dem Glauben zusammen, daß diese Wesen noch einmal von der Erde neu geboren werden sollen (so schon A. Dieterich, Mutter Erde S. 21). Im übrigen bestreitet de Mot die Leichenverbrennung für die mykenische Zeit; in der Epoche der dorischen Wanderung dagegen sei sie allgemein rezipiert.[2] Den Grund für das Aufgeben des älteren Begrabens hatte schon

[1] Vgl. die wichtige Besprechung von E. Pfuhl *Gött. gel. Anz.* 1907, 667 ff.

[2] Als gemeingriechischen Besitz bezeichnet die Leichenverbrennung C. Rouge, Bestattungssitten im alten Griechenland, Neue Jb. XXV 1910 S. 398.

Rohde in der Absicht gesehen, den Toten völlig von den Lebenden zu trennen, durch die Vernichtung des Leibes das Übergehen der Seele ins Totenreich zu erleichtern. Diese Meinung stützt de Mot durch neue ethnographische Parallelen.

Die athenische Gräberstraße schildert anschaulich A. Brückner, Der Friedhof am Eridanos zu Athen, Neue Jb. XXV 1910 S. 26 ff. — R. Leonhard, Die paphlagonischen Felsengräber und ihre Beziehung zum griechischen Tempel, 84. Jahresber. der Schles. Ges. für vaterl. Kultur, 1906 Abt. IV a S. 1 ff. zeigt, daß der Grundriß dieser z. T. sehr alten Grabbauten der des einheimischen Wohnhauses ist: auch hier also borgt das Haus des Toten seine Form vom Hause des Lebenden. Der Grundriß, ein Rechteck mit einer Vorhalle, die oft durch zwei Pfeiler gestützt ist, ist aber mit dem des mykenischen Megarons und des griechischen Tempels identisch. Leonhard versucht nun die griechischen Tempel aus der Anlehnung an die kleinasiatischen Bauten herzuleiten, da das hellenische *templum in antis* erst im siebenten Jahrhundert entstehe, damals aber die mykenischen Paläste seit fünfhundert Jahren zerstört gewesen seien, also nicht als Vorbild gedient haben könnten. Dieser Schluß *e silentio* ist gefährlich, er rechnet nicht mit der Form griechischer Wohnhäuser der ältesten Zeit. Auch muß abgewartet werden, ob das Heraion von Olympia, dessen Datierung noch im Flusse ist, nicht doch ziemlich hoch hinauf datiert werden muß.

W. A. Müller, Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen und älteren griechischen Kunst, B. G. Teubner 1906, berührt die Beziehung der Kleiderlosigkeit auch zur Magie und zum Totenkult. Nach dieser Seite werden seine Ausführungen ergänzt durch J. Heckenbach *De nuditate sacra*, s. oben S. 527.

Es folgen die Abhandlungen zum griechischen Ritus, die sich natürlich von denen zum Kultus nicht scharf trennen lassen. Die wichtigste ist das Buch von M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluß der

attischen, B. G. Teubner 1906. Es füllt eine lange gefühlte Lücke in trefflicher Weise. Die Feste sind nach den einzelnen Göttern geordnet; die Feiern derselben Landschaft stellt man sich leicht aus dem topographischen Index zusammen. Die Vorzüge des Buches bestehen in der Zusammenfassung des weit zerstreuten, namentlich epigraphischen Materials, und in dem Bestreben, die Riten der einzelnen Feste in ihrem Wesen zu begreifen. Im Vorwort heißt es: „In der religionsgeschichtlichen Forschung steht die Untersuchung der Kulte jetzt mit Recht in dem Vordergrund; denn die junge Wissenschaft muß erst festen Boden unter den Füßen gewinnen, ehe sie die weit schwierigeren und durch frühere Lösungsversuche fast nur mehr verwirrten Probleme, die Mythen und Sagen stellen, in großem Stil angreift. Die Kultbräuche bieten die zuverlässigste Grundlage, um die Vorstufen der griechischen Religion zu erfassen." Dieses Erfassen geschieht unter Heranziehung zahlreicher ethnographischer Parallelen, die manchen sonderbaren Ritus erst in seiner ursprünglichen Bedeutung erkennen lassen: so wird — im Anschluß an A. Thomsen — in der Geißelung der spartanischen Epheben am Fest der Artemis Orthia der Schlag mit der Lebensrute gesehen. Von grundsätzlicher Bedeutung ist die Erkenntnis, daß solche Riten in ihrem Wesen vielfach mit dem Zauber (Fruchtbarkeits-, Abwehr-, Wetterzauber) identisch sind, daß sie ursprünglich für sich stehen und erst später von den Festen der großen Götter angezogen wurden — die Eiresione, der Maizweig z. B., findet sich an verschiedenen Orten in verschiedenen Kulten —, und daß unter diesen Festen solche von agrarischer Bedeutung stark überwiegen.

Eine Einzelheit griechischen Festbrauches schildert P. Bösch in einer hübschen Monographie (Θεωρός, Untersuchung zur Epangelie griechischer Feste, Berlin 1908) über das Institut der Festverkünder. Sakrale Begehungen von allgemeinerer Bedeutung, namentlich wenn sie mit Agonen verbunden waren, wurden in den anderen Poleis durch besondere Gesandte

(θεωροί) verkündet, die zur Teilnahme einluden. Die Bestallung und die Geschäftsführung dieser Theoroi vollzog sich in festen Formen, die hier zusammengestellt und erläutert werden. Dabei fallen einzelne Streiflichter auf die Entstehung und religiöse Bedeutung solcher Agone (S. 17 Zusammenhang mit der Epiphanie eines Gottes).

P. Stengel hat in dem Buch „Opferbräuche der Griechen", Teubner 1910, seine seit dreißig Jahren erschienenen Aufsätze zum Ritus der Opferhandlungen gesammelt. Die älteren sind neu bearbeitet, und man wird sie mit Nutzen neben des Verfassers „Griechischen Kultusaltertümern" benützen, deren letzte Auflage aus dem Jahre 1898 stammt. Wichtig sind diese Aufsätze namentlich für Opfersprache und Opferstoffe (Wasser, Blut, Wein[1], Gerste, Kuchen). — Die Dissertation von Th. Szymanski *Sacrificia Graecorum in bellis militaria*, Marburg 1908 ist eine nützliche Zusammenstellung der antiken Nachrichten über hellenische Kriegsopfer: vor dem Auszug, auf dem Marsch, vor und nach der Schlacht. Ein Anhang S. 72 ff. behandelt den Unterschied der ἱερά und σφάγια, dazu s. P. Stengel in diesem Archiv XIII 85 ff.

H. Schnabel, Kordax, Archäologische Studien zur Geschichte eines antiken Tanzes und zum Ursprung der griechischen Komödie, München 1910, geht uns hier nur im religionsgeschichtlichen Teile (S. 41 ff.) an. Paus. VI 22,1 bezeugt ein Heiligtum der Artemis Kordaka in Elis, der zu Ehren Kordax getanzt wurde. Daraus werden Schlüsse abgeleitet, die zu weit gehen (S. 62): der Kordax habe seinen Ursprung im Peloponnes, sei in Urzeiten als Fruchtbarkeitszauber geübt worden im Dienst der großen Naturgottheit Artemis; dann sei er von den Dorern übernommen, aber zu einer profanen Belustigung geworden, als Artemis aus der Fruchtbarkeitsgöttin zur Jungfrau wurde.

Da vielfach das Recht und seine Übungen aus der Religion und ihren Riten hervorgegangen ist, füge ich es an dieser

[1] Über Blut und Wein handelt auch Kircher, s. o. S 527.

Stelle ein und beginne mit den Arbeiten von R. Hirzel. Sein Buch „Themis, Dike und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen", Leipzig 1907, ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Denkens über Recht und Gesetz. Die Religionsgeschichte gehen an die Bemerkungen zur Entwicklung der abstrakten Götter Themis (S. 1 ff.) und Dike (S. 56 ff.). Das Wort θέμις wird als „Rat" gedeutet und daraus die Göttin als Beraterin des olympischen Zeus und als Orakelgöttin entwickelt; δίκη soll den Wurf oder Schlag bedeuten, der die streitenden Parteien trennt und somit die richterliche Entscheidung herbeiführt. So ist Dike zuerst die Göttin des Schiedsgerichtes. Später wird sie als Strafe und Rache gefaßt; sie wird zur unerbittlichen Erinys und nimmt ihren Sitz in der Unterwelt, im Gegensatz zu der Olympierin Themis. Von Einzelbemerkungen notiere ich die zum Stab als Symbol des Richters (S. 71 ff.) und über die Vorstellung vom Rechtsleben im Staate der Götter (S. 428 ff.). — Hirzels Aufsatz „Die Strafe der Steinigung", Abh. Phil. hist. Kl. Sächs. Ges. der Wiss. XXVII 1909 S. 225 ff., sieht in der Steinigung eine Volksjustiz, die sich bei Griechen und Römern in bestimmten Formen vollzog; sie sei ursprünglich nur ein Verfahren, um unbeliebte Mitglieder der Gemeinde zur Flucht zu veranlassen, um sie aus der Gemeinde auszustoßen. Erst später wird sie zur Todesstrafe, die rechtlich und gelegentlich auch sakral als solche sanktioniert wird. Aus der Bedeutung des Ausstoßens entwickelt sich der Sinn der Abwehr des Übels. So kann die Steinigung Sühnbrauch und damit Bestandteil von Götterfesten werden. Ich kann diese Konstruktion nicht überall als sicher ansehen; möglich wäre es jedenfalls, daß Steinigung als Verjagung und Steinigung als Tötung von Anfang an nebeneinander gestanden hätten, oder daß sich die Verjagung als Abschwächung aus der Tötung entwickelt hätte. Das Argument (S. 244) „bezweckte man mit der Steinigung nur den Tod, so war es nicht gerade nötig, sie außerhalb der Stadt vorzunehmen"

zieht nicht: das geschieht, um nicht das Gebiet der Stadt mit dem ἄγος einer Tötung zu beflecken. — Auch Hirzels Talion, Philol. Suppl. XI S. 407 ff. bringt der Religionsgeschichte einiges: über die Talion als Grundsatz der Priestertheologie (S. 434), besonders der delphischen (S. 469), als Leitmotiv für das Ausmalen der Hadesstrafen und der Arten der Seelenwanderung (S. 472 ff.); sie wird praktisch ausgeübt selbst gegen unbelebte Werkzeuge (S. 420), vollzogen am Ort der Tat oder am Grabe des Ermordeten (S. 450 ff.), und als göttliche Vergeltung gefürchtet von der Wiederkehr bestimmter Tage (S. 461). — E. Leisi, Der Zeuge im attischen Recht, Frauenfeld 1908, interessiert wegen der Stellen über Zeugeneid (διωμοσία, ἐξωμοσία), über Schwurritus und Schwurgötter (S. 57 ff., 142 f.). — Einen weiteren Beitrag zur Geschichte des Eides gibt R. M. E. Meister, Eideshelfer im griechischen Recht, Diss. Leipz. 1908 (Rhein. Mus. LXIII 1908 S. 589 ff.); merkwürdig sind diejenigen Eideshelfer, „die den Eid der Partei verstärken ohne eigenes Wissen von dem Tatbestand, nur im Vertrauen auf den Charakter der Partei" (S. 579). Man möchte vermuten, daß ursprünglich jemand als Eideshelfer dieser Art nur dann auftrat, wenn er Kultgenosse der Partei war, und darum des Schwörenden Achtung vor der unter dem Eid angerufenen Gottheit bescheinigen konnte und vielleicht bescheinigen mußte.

Auf dem Gebiete des Mythos[1] ist eine neue Gründung zu verzeichnen: die der „Mythologischen Bibliothek", die von der „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung" herausgegeben wird. Welches die Ziele dieses Unternehmens sind, sagt uns das auf dem Umschlag abgedruckte Programm. Es sucht die Eigenart des Mythos durch eine weitgehende Vergleichung ohne zeitliche und örtliche Beschränkung zu erklären und die Vorstellungen aufzufinden, welchen die Urheber der mythischen

[1] Nicht zugegangen sind mir C. Rühl *De Graecis ventorum nominibus et fabulis quaestiones selectae*, Diss. Marburg 1909, und O. Höfer, *Mythologisch-Epigraphisches*, Progr. Dresden 1910.

Erzählungen in immer gleichartiger Wiederkehr Ausdruck verliehen haben. Man könnte sich über das großzügige Programm dieser Gesellschaft nur freuen, wenn es in dem Sinne durchgeführt würde, daß alle Arten von Vorstellungen, die mythische Gedanken und Erzählungen geschaffen haben, in gleicher Weise berücksichtigt würden. Aber die mir zugegangenen Hefte zeigen die einseitige Neigung, alles auf astrale Vorstellungen zurückzuführen. Auch die Art des Vergleichens erregt vielfach Bedenken; zufällige Ähnlichkeiten werden zu Identifizierungen benutzt, und wichtige Unähnlichkeiten übersehen; aus unsicheren Etymologien wird Wesensbedeutung erschlossen. Es ist eine neue Belebung der indogermanischen Sideralmythologie, die man wegen der Unsicherheit ihrer Ergebnisse für immer verlassen glaubte. Das zeigt gleich Band I Heft 1 der „Mythologischen Bibliothek“: E. Siecke, Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde, Leipzig 1907. Alle mythischen Drachenkämpfe sind Mondmythen: der Mond ist eine Schlange, also der schlangengestaltige Asklepios ein Mondgott (S. 6) — die übliche chthonische Auffassung der Asklepiosschlange hätte wohl eine Widerlegung verdient. Zeus ist Mondgott (S. 28): „nur von einem Mondgott läßt sich ohne kraftlose und kindische Allegorie sagen, daß er stirbt und wiedergeboren wird.“ Dann sind also auch alle Vegetationsgötter Mondgötter. Von den Titanen sind einige Mondgötter, Apollo ist ursprünglich Mondgott, „der siegreiche Kampf mit der Drachin oder dem Drachen war wahrscheinlich Apollos Haupttheldentat, ehe er sich zum Sonnengott entwickelt hatte“ (S. 42), Perseus ist Mondgott, die Chimaira hat „drei Köpfe, eines Löwen, einer Ziege und einer Schlange: diese Bilder für den Mond treten dem gläubigen Beschauer etwa am 3., 10., 13. Tag nach dem Vollmond entgegen (Löwenkopf, Ziegenhorn, Schlangenleib!)“ (S. 48). Kadmos ist Mondgott (S. 54), Gatte einer Mondgöttin, „Vater anderer Mondheroinen, z. B. der Semele, welche in der Konjunktion (dem Coniugium mit

dem Sonnengotte) einen neuen Mondgott empfängt, oder der Agaue, welche ihrem Sohn Pentheus (d. h. sich selbst), wie wir das allmonatlich sehen, den Kopf abreißt; oder der Ino, welche unter dem Namen Leukothea (weiße Göttin) zur Meeresgöttin wird, was allen Seefahrern deutlich vor Augen tritt." Herakles, der Drachentöter, ist natürlich auch Mondgott. Eine Ergänzung der „Drachenkämpfe" ist Sieckes weiteres Werk „Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes", Mythologische Bibliothek II Heft 1 (1908), mit besonders erschienenen „Nachträgen", S. 99—118. Daß Hermes ursprünglich Mondgott war, beweist für Siecke u. a. der goldene Stab: „Hermes hat einen solchen Gegenstand, weil er in seiner schmalsten Form als ein solcher erscheint" (S. 62); „dem Gotte kommt bekanntlich ein (kreisrunder) Hut als Kopfbedeckung zu, der πέτασος, der m. E. eine Anspielung auf den Vollmond darstellt; daneben aber hat er auch oft einen Spitzhut, eine spitz zulaufende Kappe, den πῖλος, den Odysseus, der heroisierte Hermes trägt: man könnte dies, ohne sich lächerlich zu machen, auf die Form des Mondes bald vor oder nach dem Vollmond beziehen" (S. 72). Ein siderisch Ungeweihter würde zunächst glauben, daß Hermes als Götterbote den Botenhut trägt, und zwar in den beiden Formen, die so ein Hut zu haben pflegt. So läßt vieles, was Siecke astral deutet, auch eine andere Erklärung zu. Daß aus Vorgängen am Himmel Mythen entstanden sind, wird kein Einsichtiger leugnen. Nur sind sie nicht in solch weitgehendem Maße Faktoren des Mythos, wie das hier geglaubt wird, und die Schwierigkeiten, die sich einer gesicherten Mythendeutung entgegenstellen, sind größer, als es diese Bücher ahnen lassen; das hat K. Helm richtig in seiner Rezension der „Drachenkämpfe" betont, Hess. Blätter für Volkskunde VI 1907 S. 138 ff.

In verwandter Richtung bewegt sich J. Helmbold, Der Atlasmythus und Verwandtes, Gymn.-Progr. Mühlhausen i. E. 1906: er unterscheidet den homerischen Atlas, der eine mono-

dämonische, und den hesperischen Atlas, der eine dichodämonische Ausdeutung des Zodiakallichtphänomens erhält. — J. Menrad, Der Urmythus der Odyssee und seine dichterische Erneuerung: Des Sonnengottes Erdenfahrt, München 1910 bevorzugt die solare Auffassung: *'Οδυσσεύς* hängt mit *λυκ* „leuchten" zusammen, er ist apollinischer Jahres- oder Sonnengott. *Πηνελόπη*, zu *πῆνος* „Faden" gehörig, ist die Weberin, d. h. die Erde, die mit Hilfe der Sonne ihre Geschöpfe webt. Um diese beiden Hauptfiguren spinnt sich der Mythus (S. 42): „Der Sonnengott bricht mit seinen zwölf Genossen von der Himmelsburg auf, um zur Erde, der großen Weberin, die er sich als Braut erkoren und um die er freien will, zu gelangen." Und so fort.

Mit der astralen Auffassung des Odysseusmythos verbindet sich die Theorie des babylonischen Ursprungs bei C. Fries, Studien zur Odyssee, I Das Zagmukfest auf Scheria. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft XV, Heft 2—4, Leipzig 1910. Der Aufenthalt des Odysseus auf Scheria (S. 2) „ist ein mythischer Vorgang, eine Kultlegende . . . es ist der Lichtgott, der Jahresheld, der junge Frühling, der den Sterblichen erscheint, von ihnen festlich eingeholt und mit gebührender Feierlichkeit in sein neues Reich eingesetzt wird. . . . Das große Ereignis, das von Babylon bis auf die Gegenwart überall, sei es als Zagmuk, Sakäen, Saturnalien, Lichtmeß oder Karnevalsfest ernst oder heiter von jung und alt begangen wurde und wird, bildet den Hintergrund unserer Dichtung". So werden alle Züge der Erzählung religiös ausgedeutet: die Landung des Odysseus auf Scheria ist die Epiphanie der Jahresgottheit, Odysseus schläft auf dem Baum wie Horus im Lotoskelch, Nausikaas Wäsche wird mit den Plynterien des Götterbildes gleich geschaut, ihr Ballspiel ist astraler Zauber, der das Hervortreten des Gottes bewirkt, und der einziehende Gott kommt auf der Prozessionsstraße, zunächst heimlich, wie auch Kultbilder heimlich zurückgebracht werden. Das Buch

enthält wertvolles Vergleichsmaterial aus Religion und Volkskunde vieler Stämme, so über Baden, Tanzen und Wettkämpfe in Beziehung zum Kult. Den Ergebnissen vermag ich nicht zu folgen, sie legen m. E. zu viel in das homerische Gedicht hinein und z. T. Anschauungen ganz anderer Kulturkreise. Die Berechtigung, ja Verpflichtung, Altgriechenland mit dem alten Orient zu vergleichen, ist nicht zu bestreiten. Aber ehe wir annehmen, daß griechischer Glaube und griechischer Ritus aus dem Orient übernommen ist, muß uns erst bewiesen werden, daß Verpflanzung, nicht bodenständiges Wachstum vorliegt.

Mit den heiklen Problemen der Mythenwanderung und Mythenverschiebung befaßt sich E. Neustadt *De Iove Cretico*, Diss. Berlin 1906. Behandelt werden die Sagen von den Nymphen, die das Zeusknäblein ernährten. Nach einer Version ist es von Adrastea und Ida auf Kreta genährt worden. Ida ist die phrygische Bergnymphe, Adrastea ist Lokalgottheit der gleichnamigen Stadt in Phrygien; später sind beide Gottheiten durch Gleichsetzung des phrygischen und des kretischen Ida nach Kreta übertragen worden. Auf Kreta heimisch ist eine andere Amme, Amaltheia, ursprünglich ein Dämon der Fruchtbarkeit, der entweder in Tiergestalt als Ziege oder anthropomorph gedacht wurde: diesem Dämon kommt das Horn der Amaltheia, die unerschöpfliche Wunderquelle der Fruchtbarkeit, mit Recht zu. Im Zusammenhang damit wird Ariadne besprochen, gleichfalls eine Göttin der Fruchtbarkeit, deren Kult nach Kreta von Naxos gekommen ist; der Meeressprung des Theseus wird mit Frühlingsfesten verglichen, bei denen der Genius der Fruchtbarkeit ins Wasser geworfen wird. Außer Amaltheia, die das Knäblein mit Milch nährt, wird auch eine Melissa erwähnt, die ihm Honig einflößt; die Spuren dieser bienengestaltigen Göttin werden bis in vorgriechische Zeit hinein verfolgt. Da der Verfasser überall die Tatsachen des Kultus und die Bedeutung der Riten mit beachtet, ist er zu

ansprechenden Ergebnissen gekommen. Die Dissertation ist eine Vorarbeit für ein größeres Werk über die göttliche Mutter und den göttlichen Sohn, dem man nach den hier vorgelegten Proben mit Spannung entgegensieht. — P. Friedländer, Herakles, sagengeschichtliche Untersuchungen (Philologische Untersuchungen, herausgeg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Möllendorff XIX 1907) sucht den Ursprung des Kultes in Tiryns: dort war Herakles ein Heros, der gegen alles Übel zu helfen vermochte, von dem man sich erzählte, daß er bei Lebzeiten selbst alles Übel niedergerungen hatte. In der Zeit der Kolonisation kommt seine Verehrung nach Rhodos, und hier wächst der Heros zum Gott. Von Rhodos wandert der Dienst des Gottes Herakles nach dem Mutterland und gewinnt dort allgemeine Verbreitung. Das Buch ist kühn und glänzend von einem geistreichen Menschen geschrieben, aber das Neue, was es bringen will, überzeugt nur auf kurze Zeit. Von einem Werk, das sich unter Useners Namen stellt, erhofft man Bleibendes. — J. Böhm *Symbolae ad Herculis historiam fabularem ex vasculis pictis petitae*, Diss. Königsberg 1909 behandelt die Entwicklung der bildlichen Darstellungen und der literarischen Form der Mythen von Herakles bei Pholos und im Kentaurenkampf, vom Zuge gegen Geryoneus und die Heraufholung des Kerberos. — B. Powell *Erichthonius and the three daughters of Cecrops*, *Cornell Studies in Classical Philology* XVII 1906 sieht in Erichthonios[1] einen alten Schlangengott. Die Schlange bedeutet das fruchtbare Prinzip; in ihrem Kult gab es einen Ritus (ἀρρηφορία, ἑρσηφορία), der Fruchtbarkeit bezweckte. In eine Cista wurden Bilder von Schlangen und Phalli gelegt: der Akt des Hineinlegens dieser Dinge in das runde Geflecht war ein Abbild der sexuellen Vereinigung, der Nachahmungszauber, der befruchtend auf den Acker wirken sollte. Ursprünglich waren zwei Mädchen bei diesem Ritus beteiligt: aus ihnen entstanden die Heroinen Aglauros und Pandrosos, später ist

[1] S. oben S. 550.

Herse als Eponyme der Hersephorie dazu erfunden worden. Die Deutung des Ritus erscheint mir beachtenswert, die Entwicklung der Götterfiguren nicht sicher; mehrfach vermutet der Verfasser hinter ihnen semitischen Einfluß in einer Weise, die mich nicht überzeugt hat. — O. Wolff, Polyneikes, ein Beitrag zur thebanischen Sage, Jahresber. Gymn. Chemnitz 1906 ist nur eine andere Redaktion des Artikels „Polyneikes" in Roschers Lexikon, der von demselben Verfasser herrührt. — J. Vürtheim *De Aiacis origine cultu patria. accedunt commentationes tres: de Amazonibus, de Carneis, de Telegonia*, Leiden 1907, hat in dem Hauptstück — die drei Commentationes sind Abdrücke älterer Aufsätze aus der Mnemosyne — die Absicht, an einem Beispiel zu zeigen, was einzelne lokale Kulte[1] und Mythen für die Entstehung des Heldensangs beigetragen haben. Danach sind die beiden Aias des Epos ursprünglich nur einer gewesen, und zwar ein bei den Lokrern verehrter gigantenartiger Dämon. Dann sei Aias zum menschlichen Heros geworden, der sich außerhalb seiner Heimat zum großen Aias auswuchs: im Gegensatz zu ihm blieb der alte lokrische Dämon, von dem man wenig zu erzählen wußte, der kleine Aias. Aus diesem lokrischen Aias hat sich dann Teukros entwickelt, der als Bogenschütze neben den alten Lanzenkämpfer tritt. Auch die Nebenfiguren des Aiaskreises, Telamon und Oileus, werden behandelt und das Opfer der lokrischen Jungfrauen in Ilion erhält seine Deutung. Zum Beweis der alten dämonischen Natur des Aias geht Vürtheim von der Unverwundbarkeit aus, die ihm der Mythos beilegt. Aber daß dies ein ursprünglicher Zug sei, wird jetzt von O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglaube der Griechen, Rel. gesch. Vers. Vorarb. XI 1 (1911) S. 6 ff. bestritten. Auch den Bedenken, die O. Gruppe, Berl. phil. Wochenschr. 1908, 687 f. gegen einige Folgerungen Vürtheims hat, dessen Arbeit er mit Recht beachtenswert nennt, kann ich mich nicht entziehen: für solche Untersuchungen

[1] S. dazu Pfister, oben S. 527.

ist unser mythographisches Material meist zu lückenhaft und zu vieldeutig. — W. A. Oldfather, Lokrika, sagengeschichtliche Untersuchungen, Diss. München 1908 (Philol. XLVII 1908 S. 411 ff.) behandelt einige Fragen der Stammesmythen der Lokrer: ihr Heros Medon ist ursprünglich an vielen Orten Mittelgriechenlands verehrt worden; der lokrische Träger dieses Namens hatte Beziehungen zu Südthessalien, war in lokaler Sage und Dichtung verherrlicht und wurde erst spät in die trojanischen Sagen eingeflochten. Von den Exkursen gibt S. 469 das Material über den Hermeskult bei den Lokrern. — Im Philol. XLIX 1910 S. 114 ff. weist derselbe Verfasser auf neue „Funde aus Lokri" hin, namentlich auf die Votivpinakes aus Lokroi Epizephyrioi, die auf einen Persephonekult mit mystischem Einschlag schließen lassen; es finden sich mythologische Szenen, die wohl auf die Hoffnung einer Wiedergeburt zu deuten sind.

O. Mößner, Die Mythologie in der dorischen und altattischen Komödie, Diss. Erlangen 1907 kommt hier nur als Materialsammlung in Betracht; die Ergebnisse (S. 154 ff.) betreffen mehr die Technik der Komödie. — Einen Mythus, der sich an eine historische Person angeschlossen hat, behandelt H. Leßmann, Die Kyrossage in Europa, Jahresber. über die Städt. Realsch. Charlottenburg 1906. Er gibt eine Analyse der Sage von der Jugend des Kyros (Verfolgung um einer Weissagung willen, Verfolgung durch Aussetzung, Rettung durch Tieramme und menschliche Pflegeeltern) und sammelt die europäischen Sagen, die aus verwandten Zügen kombiniert sind. — F. Bertram, Die Timonlegende, eine Entwicklungsgeschichte des Misanthropentypus in der antiken Literatur, Diss. Heidelberg 1906, ist instruktiv für die Legendenbildung auch auf religiösem Gebiete: man erkennt, wie aus einem festen historischen Kern (aus Timon, dem Hasser der *ἄνδρες πονηροί*) durch allmähliche Ausweitung (auf Timon, den Hasser aller Menschen) ein Typus geschaffen wird, an den sich dann die

verschiedenen Anekdoten ankristallisieren, die schon vorher ohne einen benannten Helden im Volk umliefen.

Die Mysterien behandelt zusammenfassend K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, Leiden 1909. Nach einer Schilderung des vermutlichen Gehaltes des eleusinischen Geheimkultes, der Mysterien der Isis (hauptsächlich nach Apuleius) und des Mithras (hauptsächlich nach Cumont) wird gezeigt, daß die Mysterien in Ritus und Absicht im wesentlichen mit der Magie stimmen: sie fordern Enthaltsamkeit aller Art, eine besondere Tracht für die Teilnehmer, sie arbeiten mit Opfern und Sprüchen zur Anlockung der Götter und veranlassen diese zu bestimmten, dem Menschen nützlichen Dingen: Gewährung von Ernte- und Kindersegen, Verleihung von Heil im Diesseits und Jenseits (dies wie in den christlichen Mysterien, S. 181 ff.). Ursprünglich sind die Mysterien nur eine Art offizieller Magie, später tritt der magische Charakter meist zurück (S. 198). S. 203 ff. sind im wesentlichen ein Kommentar zu Apuleius' Mystenbekenntnis, Metam. XI 23: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia elementa vectus remeavi: nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Die hier geschilderten Vorgänge werden mit sehr umfangreichem ethnographischem und psychologischem Material als Visionen erklärt, welche die Mysten in der Ekstase zu haben glauben. Aber es läßt sich nicht beweisen, daß diese Dinge nicht dem Mysten durch ein *δρώμενον* leibhaftig zur Schau gestellt wurden. — A. Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart III 12, Tübingen 1910, gibt eine knappe Darstellung des Wesens der Mysterien; S. 28 beginnt ein kleines Textbuch, das wichtige, auf die Mysterien namentlich der Isis, der großen Mutter, des Hermes bezügliche, z. T. entlegene Texte in deutscher Übersetzung gibt.

Zu den Eleusinischen Mysterien notiere ich D. Philios *Ἐλευσίς, Μυστήρια, ἐρείπια καὶ μουσεῖον αὐτῆς*, Athen 1906, die zweite Auflage eines für weitere Kreise bestimmten Führers. — O. Kern, Eleusinische Beiträge, Hallenser Universitätsschrift (betr. Preisaufgaben) 1909 knüpft zunächst an Dieterichs Gedanken an (Archiv XI 163 ff.), daß die *δρώμενα* von Eleusis das attische Drama beeinflußt haben: er vermutet solchen Einfluß in des Aischylos *Ψυχαγωγοί* und *Ἐλευσίνιοι* und hält ihn in den *Κήρυκες* für möglich. Sodann veröffentlicht er einige Gefäße mit Darstellungen aus dem bakchischen Kreis; der Stelle wert ist Szene *a* (S. 18), der Umzug des von einem Sakralbeamten dargestellten Dionysos, und *h*: eine nackte Frau, die über den Kopf eines nackten Knaben eine Schale auszugießen scheint, vielleicht eine Art dionysischer Taufe. — H. Diels *Arcana Cerealia (Miscellanea di Archeologia di Storia e di Filologia dedicata al Prof. A. Salinas)* erklärt, gestützt auf die richtige Deutung der Erzählung von Demeter und Baubo (Clem. Alex. Protr. II) und zweier in Priene gefundenen Statuetten (nackte weibliche Gestalten ohne Oberkörper, deren Unterleib als Haupt gestaltet ist) die Baubo als Personifikation des Fruchtbarkeit spendenden und deshalb dem primitiven Menschen bedeutsamen *pudendum muliebre*: ursprünglich ist es selbständig verehrt, später in den Kult der früchtebringenden Mutter Erde aufgenommen worden. — Eine neue Darstellung der Mystenweihe, speziell der Initiation des Herakles in Eleusis, bringt G. E. Rizzo *Il sarcofago di Torre nova*, Röm. Mitt. XXV 1910 S. 89 ff., mit Nachträgen von F. Hauser, ebenda S. 273 ff. — Über die literarischen Schicksale des mit den Mysterien zusammenhängenden Mythos vom Raub der Kore handelt L. Malten, Ein alexandrinisches Gedicht vom Raub der Kore, Herm. XLV 1910 S. 506 ff. Auch möchte ich an dieser Stelle den wichtigen Aufsatz von W. Capelle erwähnen: Altgriechische Askese, Neue Jahrb. XXV 1910 S. 681 ff. Er zeigt richtig, daß Askese erst von dem Augenblick an möglich ist, wo Seele und Leib,

Diesseits und Jenseits als Gegensätze empfunden werden, wo man den Leib im Diesseits kasteit, um die Seele für das Jenseits unbefleckt zu erhalten. Diese religiös-mystische Richtung findet sich namentlich in orphisch-pythagoreischen und platonischen Kreisen; zu ihr tritt später unter den Kynikern und Stoikern eine ethisch-voluntaristische Askese.

Die mystischen Neigungen der späteren Zeit werden analysiert von R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Teubner 1910. Unter hellenistischen sind die Religionen verstanden, in denen sich orientalische und griechische Elemente mischen. Das Orientalische daran ist der Glaube, daß die Götter als Menschen gestorben und als Götter auferstanden sind: wenn wir sie in uns aufnehmen, gewinnen wir damit die Gewißheit eigener Göttlichkeit. Das sind nicht mehr volkstümliche, das sind persönliche Mysterien: der Myste erlebt selbst, was der Gott erlebt hat, und wird dadurch selbst Gott. Für ihre Berechtigung berufen sich diese Religionen teils auf eine tradierte Uroffenbarung, teils auf eine fortwirkende unmittelbare Offenbarung des Gottes an seine Diener. Die Formen, in denen sich die Offenbarung vollzieht, sind verschieden: eine bräutliche Vereinigung oder ein Sterben und Wiedergeborenwerden. Der zum Gott Erhobene wird befreit von der Macht des Schicksals und der Sünde. Ein starker Einfluß dieser namentlich aus ägyptisch-griechischen Schriften belegbaren Anschauungen findet sich besonders im Gnostizismus und dann bei Paulus, wie sich an dessen Begriffsschatz zeigen läßt; nur aus diesen mystischen Anschauungen heraus verständlich sind seine gegensätzlichen Begriffe *ψυχή* (die Seele des gewöhnlichen Menschen) und *πνεῦμα* (die Seele des erhöhten Menschen). Genauer auf diese gedankenschwere Schrift einzugehen versage ich mir, da Gnosis und paulinisches Christentum jenseits der Grenzen meines Berichtes liegen. Nur das sei bemerkt, daß in den wertvollen Exkursen noch vieles von allgemeinerem Interesse

steht. Namentlich versteht es Reitzenstein, aus der Geschichte des Wortes die des Begriffes abzulesen. Ich verweise dafür auf die Untersuchungen zu *στρατιῶται θεοῦ*, *κάτοχοι*, *δέσμιοι*, *πίστις*, *δικαιοῦσθαι reformari*, *γνῶσις ἀγνωσία*, *λόγος νοῦς*. Methodologisch wichtig ist der Satz S. 83, daß man nicht an eine Beeinflussung des Heidentums durch das Christentum da denken darf, wo dieselbe christliche Vorstellung in mehreren heidnischen Religionskreisen erscheint. Gut sagt P. Wendland, Gött. Gel. Anz. 1910 S. 654: „Die Forschung wird einige Zeit damit zu tun haben, die bedeutenden Ergebnisse des gedankenreichen Reitzensteinschen Buches zu verarbeiten und zu seinen weiten Gesichtspunkten, anregenden Fragestellungen und Kombinationen Stellung zu nehmen."

Eine eigenartige Gattung der Mystik ist die Zahlenmystik. In unermüdlicher Arbeit sucht W. H. Roscher das Tatsächliche, was wir über sie wissen können, zu erarbeiten. Ich nenne nur die beiden Abhandlungen, die am meisten sich mit der Religionsgeschichte berühren: Enneadische Studien, Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen, mit besonderer Berücksichtigung des älteren Epos, der Philosophen und Ärzte, Abh. phil. hist. Kl. sächs. Ges. der Wiss. XXVI 1907 S. 1 ff., und: Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker, ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik, sowie zur Geschichte der Medizin, Ber. Phil. hist. Kl. sächs. Ges. der Wiss. LXI 1909 S. 21 ff. Wir lernen, wie die Neunzahl in den homerischen Gedichten eine gewisse rituelle Bedeutung erlangt, die nach Roscher aus einer Berechnung des Monats zu drei Wochen von neun Tagen hergeleitet ist; wir sehen weiter, wie auch der orphischen Theologie die Neunzahl heilig wird. Die Bedeutung der Vierzig entwickelt sich an den 40 Tagen Unreinheit der Wöchnerin, wird von da übertragen auf den Tod, der gleichfalls eine Verunreinigung von 40 Tagen hervorruft, und wird zu einer allgemeinen Frist für kultische Reinheits-

vorschriften. Dieselbe Frist findet sich bei den Semiten, braucht aber nicht von dorther übernommen zu sein, sondern kann sich aus gegebenen Verhältnissen in Griechenland parallel entwickelt haben.

Mit Zahlenmystik rechnet auch A. Ludwich, Homerischer Hymnenbau, Leipzig 1908, ein Buch, das kein Philologe ohne reiche Belehrung lesen wird. Für seine Zahlentheorie, die uns hier am meisten interessiert, geht Ludwich aus von dem Hymnos auf Hermes, der zu Anfang erzählt, wie Maia im zehnten Monat der Schwangerschaft am vierten Tage ihren Sohn gebiert. 'Die beiden Zahlen, die der Dichter selbst gleich im Proömium als bedeutungsvoll für Hermes hervorhebt, hat er auch zum formalen Aufbau seines Lobgesangs auf das Götterkind benutzt . . die maßgebende Tradition unserer Handschriften gibt dem Hymnus 580 Hexameter: es ist folglich sowohl in zehnzeilige als auch in vierzeilige Perikopen teilbar' (S. 35 f.). In dieser Weise wird auch für andere griechische Hymnen eine heilige Zahl als Fundament des Aufbaus angenommen, so für den homerischen Apollonhymnos 7×3 oder für des Kallimachos Apollonhymnos 7×4. Doch wird man an der Gültigkeit dieses Prinzipes für den Bau griechischer Hymnen irre, wenn man sieht, daß in orphischen Kreisen die Zahlenspekulation besonders beliebt war, und daß die orphischen Hymnen sie nicht berücksichtigen. So war dort die Sieben dem Apollo heilig (Lyd. de mens. p. 33, 11 W), aber der orphische Apollonhymnus (XXXIV Abel) hat 27, nicht 28 Verse. Man wird also auch da, wo die Zahl der Verse das Vielfache einer heiligen Zahl ist, mit dem Zufall zu rechnen haben.

In diesen Zusammenhang sei auch W. Schultz eingegliedert, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise, I. Teil: die Rätselüberlieferung. Myth. Biblioth. III 1, Leipzig 1909. Die bei den griechischen Autoren überlieferten Rätsel werden gesammelt, es wird, da der Begriff des *αἴνιγμα* sehr weit gefaßt ist, die stattliche Zahl 373 erreicht. Darunter sind auch Zaubersprüche,

deren Deutung nicht immer Beifall weckt. S. 81 ff. stehen die bekannten Ephesia grammata *Αἴσια Δαμναμενευς Τετραξ Λιξ Ἄσκι Κατασκι*. Das soll heißen: 'Heil (fügt der) Bezwinger (auf der) Erde (in der) Vierheit (durch) Licht (und) Schatten.' Dabei wird S. 87 zu *Δαμναμενεύς* gesagt: 'das Wort ist *δαμνεμενευς* zu emendieren und setzt sich zusammen aus *δαμ NEMEN ευς*, worin *NEMEN* dem symmetrischen Kern der Inschrift zugehört.' Ich halte uns nicht für berechtigt, einen solchen Kern zu postulieren und darum von der guten Überlieferung abzugehn. Auch fragt es sich, ob man an jener Formel überhaupt eine einheitliche Erklärung aus dem Griechischen wagen darf: die Lösung, die Schultz gibt, ist nicht gerade ermutigend. Überhaupt wird vielfach hinter den Texten zu viel gesucht. So S. 108 *ἴσόν τοι κνάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων*: das soll auf einem Isopsephon[1] *κεφαλαὶ τοκέων* = 144, *κνάμων φείδεν* = 144 beruhen. Da verlangt man doch die gleichwertigen Worte auch im Vers zu finden. Ich glaube immer noch, daß *ἴσον* bedeutet: 'es ist ein gleich schweres Vergehen' (Frühlingsfest der Insel Malta S. 41). Dann ist das aber gar kein Rätsel. Gerade der Zahlenmystik — darum stelle ich das Buch hierher — ist Schultz besonders ergeben (s. das Verzeichnis seiner Schriften S. XIV), und auch in diesem Heft der mythologischen Bibliothek stößt man auf Monddeutungen.[2] Gut ist der Gedanke von Schultz, daß solche Rätsel mitunter den Niederschlag mythologischer Vorstellungen enthalten können. Das im einzelnen an den erhaltenen Texten nachzuweisen hat er einem zweiten, noch nicht erschienenen Teile, den 'Erläuterungen zur Rätselüberlieferung' vorbehalten.

Bei Gelegenheit der Mysterien wurde bereits das Verhältnis der griechischen zu fremden Religionen betont. Ehe ich die Arbeiten nenne, die dies Verhältnis eingehend behandeln, sei ein Wort über die der griechischen verwandte makedo-

1) S. oben S. 538. 2) S. oben S. 562.

nische Religion gesagt, von der wir jetzt etwas mehr wissen, dank O. Hoffmann, Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum, Göttingen 1906 S. 92 ff. Große, den Makedonen eigentümliche Kulte werden uns zwar nicht bezeugt, dagegen einige Dämonen zweiten Ranges: Darron (gleich griech. *Θάρσων*), ein Dämon der Genesung, der guten Mut bringt; Arantides (zu *ἀρά*), weibliche Fluch- und Rachegeister; Eudalagines (*Εὐθαλ-γῖνες*), die 'Holdbezaubernden'.

Im Vordergrund bei der Behandlung fremder Religionen steht immer noch das Problem der Übernahme semitischer Kulte in die ältere griechische Religion[1], dessen Lösungen vielfach den Boden der Tatsachen verlassen und sich in luftigen Hypothesen verlieren. J. Haury, Über die Herkunft der Kabiren und über Einwanderungen aus Palästina nach Böotien, München 1908, sucht die Wurzeln griechischer Orts- und Göttternamen nicht nur im Semitischen, sondern auch im Ägyptischen. Für die Kabiren wird statt der alten Bedeutung 'die Großen' eine neue semitische[2] gefunden, wonach sie 'die Genossen' sind. Sie werden im böotischen Anthedon verehrt; da dieser Name auch in Südpalästina vorkommt, so ist er semitisch; folglich haben ähnlich auslautende Ortsnamen wie Aspledon denselben Ursprung. Kadmeia, Chaironeia, Athena sind semitisch; Theben, Damatra (Hathor), Orion (Horos), Apollon Ptoos (Ptâh) sind ägyptisch: sie kamen nach Hellas, als Philister und Kretim dort unter dem Namen Pelasger einwanderten. Mit solchen, durch zufällige Ähnlichkeiten des Klanges ausgelösten Einfällen wird die religionsgeschichtliche Forschung nicht gefördert. Schwerer wiegt schon eine andere Behandlung der Kabirenfrage: R. Pettazzoni *Le origini dei Kabiri nelle isole*

[1] S. oben S. 525, 535, 564, 567.

[2] W. Wackernagel *Kuhns Zeitschr.* XLI 1907 S. 316 bekämpft die Herleitung aus dem semitischen Plural *Kabirim* mit sehr erwägenswerten Gründen. Er weist darauf hin, daß es ursprünglich nur einen Kabeiros gegeben hat, und daß im Semitischen Kabirim als Göttername nicht nachweisbar ist.

del mar tracio, R. Accad. dei Lincei, Ser. 3ª, *Classe di scienze morali* XII 1908 S. 635 ff. Sie kommt zu folgendem Ergebnis: In uralter Zeit ist von Thrazien aus auf die Inseln Thasos, Samothrake, Imbros, Lemnos eine primitive Religion übertragen worden, deren Götter ein männliches und ein weibliches Wesen mit entsprechendem männlichen und weiblichen Gefolge waren (Dionysos-Sabazios und die Satyrn, Bendis-Hekate und die Mänaden). Phönizische Schiffer brachten dann auf einige dieser Inseln ihren Kult der Kabiren, der 'großen Götter': es waren ihrer sieben, die einem achten, Ešmun, dienten. Von den Eingeborenen wurden die Dienenden mit jenem Gefolge, Ešmun mit Dionysos identifiziert; dabei erhielt Dionysos den Beinamen des Ešmun, Kadmilos; der Name Kabir wurde auf die einheimische Göttin übertragen (*Καβειρώ*). Dann bringt eine hellenische Einwanderung nach Samothrake den eleusinischen Kult von Demeter, Kore, Hades: dieser Dreiheit wird Kadmilos zugesellt, und die so entstandene Kultgruppe heißt nun entweder mit dem Fremdwort *Κάβειροι* oder griechisch *μεγάλοι θεοί*. Allmählich sinkt die erste Bezeichnung zum Namen der dienenden Gottheiten hinab: das ist die letzte Etappe. — Wer immer sich mit den hier behandelten schwierigen Problemen abgibt, muß sich mit Pettazzoni auseinandersetzen. Schon die Grundfrage, die nach dem semitischen Ursprung der Kabiren, ist noch strittig[1]; Kap. III *I kabiri fenici* entzieht sich meiner Beurteilung, da ich von semitischer Religion nicht genug verstehe. Darum urteile ich auch nicht abschließend über eine zweite Arbeit desselben Verfassers: R. Pettazzoni *Philoktetes-Hephaistos, Riv. di filol. e d' istr. class.* XXXVII 1909 S. 170 ff., welche in derselben Weise sich mit den Kulten von Lemnos befaßt: Philoktet und Hephaistos sind verschiedene Formen einer nicht griechischen Gottheit[2], denn Philoktet hat zum Gott

[1] S. oben S. 575 Anm. 2.

[2] Die Identität der beiden hatte schon Fr. Marx behauptet, *Neue Jahrb.* 1904, XIII 673 ff.

der Esse nahe mythologische Beziehungen: ein Sohn des Hephäst heilt den Philoktet, Philoktet und Hephaistos hinken, beide tragen den Pilos. Zu Grunde liegt ein prähellenischer Gott, den die Phönizier mit Ešmun-Kadmilos geglichen haben; im Namen Kadm(il)os steckt ein semitisches Wort für Gold, *Philoktetes è Hephaistos ed è Kadm(il)os in realtà 'amante degli averi'*. Auch hier erkennt man, wo der Verfasser mit griechischen Dingen arbeitet, einen belesenen, scharfsinnigen Menschen, der weit auseinander liegende Notizen geschickt zu kombinieren weiß, aber auch diesen Kombinationen mitunter mehr Festigkeit zutraut, als sie tatsächlich besitzen.

G. Radet *Cybébé, Étude sur les transformations plastiques d' un type divin*, Bordeaux 1909 zeigt, daß Wandlung der Form eines Götterbildes meist auch Wandlung der Vorstellung vom Gotte ist. Kybebe ist die große Göttin von Sardes; zunächst ist sie vermutlich anikonisch, als Steinfetisch verehrt worden. Unter den ikonischen Darstellungen ist die wichtigste der bekannte Typus der *ποτνία θηρῶν*: dessen Monumente, deren Fundorte zugleich für die Verbreitung des Kultes sprechen, werden gesammelt. Später verschmilzt sie erst mit der Anaïtis der Perser, dann mit der Artemis der Griechen; eine noch spätere Zeit faßt sie als Kore und gibt ihr unter dem Einfluß einer archaistischen Strömung den Typus eines uralten Xoanons.

Nur in einzelnen Teilen berührt die antike Religion das Buch von J. G. Frazer *Adonis Attis Osiris, Studies in the History of Oriental Religion*, London 1906, 2. Aufl. 1907[1]. Es soll Band IV einer neuen Ausgabe des rasch bekannt gewordenen *Golden Bough* sein, die auf fünf Bände berechnet ist. Von der französischen Übersetzung der ersten Auflage durch R. Stiebel und J. Toutain ist in der Berichtperiode der zweite Band erschienen: *Les meurtres rituels. Les périls et les transmigrations de l'âme*, Paris 1908.

[1] S. *Archiv* XIII 365.

Das Bekanntwerden der von Frazer behandelten orientalischen Vegetationsgottheiten ist im wesentlichen ein Symptom des Hellenismus. Ich füge der Betrachtung fremder Kulte in hellenistischer Zeit gleich zu, was über die griechische Religion der Zeit nach Alexander gesagt worden ist. Fr. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Preisschrift der Fürstl. Jablonowskischen Gesellschaft XXXVIII, Teubner 1909, ist eine wichtige Ergänzung zu E. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896), namentlich für die Wirksamkeit dieser Vereine, die ja gerade für die hellenistische Zeit charakteristisch sind, und ihre Stellung zum Kultus. Für eine Reihe kultischer Ausdrücke findet man hier das epigraphische und Papyrusmaterial (S. 33 *θίασος, συνθύται, μύσται*[1], *βουκόλοι*); S. 57 ff. steht eine Liste der von Göttern abgeleiteten Vereinsnamen (*Ἀδωνιασταί* usw.). Die in den Kultvereinen verehrten werden in Kap. II aufgezählt; bedeutungsvoll ist das Eindringen der fremden Numina (S. 214 ff.). Von S. 246 ab wird die Art des Kultus in diesen Vereinen besprochen; zu den eigentlichen Götterfesten treten die Gedenktage berühmter Männer, die *γενέθλια*[2]. Der Kultus vollzieht sich mit Opfern, Gebeten und Festmahl, mit Trinkgelagen[3], Prozessionen, Predigten und Mysteriendrama. Von Einzelheiten beachte man das Vorkommen von Trägern der heiligen Symbole (S. 395), die Fürsorge für die Verstorbenen (S. 503), und die Analogien christlicher Organisationen (S. 534).

In durchdachter, feinsinniger Weise schildert J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1 (Teubner 1909) S. 202 ff. auch die Religion. Sie gilt damals nicht mehr für die ganze Polis, sondern für das Individuum; die Götter werden

[1] Viele dieser Vereine sind Mystenvereine und in Kleinasien daheim. Daß die orphischen Hymnen manche Beziehungen zu Kleinasien haben, wird damit zusammenhängen; s. O. Kern im *Genethliakon* für C. Robert, Halle 1910. [2] S. W. Schmidt Geburtstag, oben S. 527.

[3] Hier stehen wertvolle Ergänzungen zu Kirchers Arbeit, oben S. 527.

dem Denken des einzelnen durch fortschreitende Anthropomorphisierung und Rationalisierung angepaßt. Der Glaube an die Tyche kommt auf, der Herrscherkult entwickelt sich (über dessen Grundlagen ein wichtiger Exkurs S. 374 ff.), und die Menschenapotheose zieht den Euhemerismus nach sich: was über ihn gesagt wird, kann man mit Nutzen auch neben F. Jacobys guter Darstellung in Pauly-Wissowas Realencyclopaedie VI 952 ff. lesen. Das Vereinsleben wird in seiner Bedeutung von Kaerst voll gewürdigt, ebenso der philosophische, pantheistisch-ästhetische Einschlag in den damaligen Gottesvorstellungen. Bei dem Hervortreten des Asklepios Soter, der chthonischen Gottheiten, der fremden Götter und der Mysteriendienste hätte man gern etwas mehr den Grund all dieser Erscheinungen betont gesehen: die Zunahme des Glaubens an ein Jenseits und des individuellen Erlösungsbedürfnisses. Unter den synkretistischen Gottesdiensten ist damals der wichtigste der von Ptolemaeus Soter geschaffene Kult des Sarapis: Kaerst lehnt die Etymologie aus dem ägyptischen und die Herleitung des Kultes aus Babylon ab. Ganz anders stellt sich dazu J. Lévy *Sarapis, Revue de l'hist. des rel.* LX 1909, 285 ff., LXI 1910, 162 ff.: er vindiziert dem Gott rein ägyptischen Ursprung und erklärt die antiken Berichte von der Herkunft des Gottes aus Sinope, die man meist aus der Tempellegende des Sarapeions abzuleiten pflegt, als Schwindel des Apion.[1]

Der neugeschaffene Sarapis ist sehr bald an Stelle des Osiris Gatte der Isis geworden, und dieses Götterpaar hat von Ägypten aus seinen Zug durch die griechische Welt gehalten. Die Inschriften, die dieses Kultus Wanderungen und Wand-

[1] Über den Ursprung des Sarapis haben in der letzten Zeit außerdem gehandelt C. F. Lehmann-Haupt bei Roscher (s. o. S. 525), E. Schmidt (s. o. S. 527), E. Petersen *Archiv* XIII 47 ff., W. Otto (s. u. S. 580). Nach meiner Auffassung hat Ptolemaeus den Unterweltsgott von Sinope mit dem Osiris-Apis der Ägypter kombinieren wollen; daß der neue Gott mit dem babylonischen Šar-apsî mehr als den Gleichklang im Namen gemein hat, ist mir trotz Lehmann-Haupt nicht sicher.

lungen bezeugen, hat A. Rusch gesammelt: *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, Diss. Berlin 1906. Daß er zu klaren Ergebnissen kommt, verdankt er der geschickt angelegten Disposition, welche die Inschriften nach Orten getrennt behandelt, im eigentlichen Hellas, auf den Inseln, in Kleinasien. S. 77 ff. werden die Resultate übersichtlich zusammengestellt. Es ist eine Vorarbeit für das dringend notwendige Werk, das alle Urkunden des antiken Isiskultes umfaßt.

W. Otto-Greifswald hat den zweiten Band seines Werkes 'Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten' erscheinen lassen (Teubner 1908).[1] Auch dieser Teil ist reich an wichtigen Bemerkungen; wenn z. B. die Ausgaben für den Gottesdienst zusammengestellt werden, so fällt dadurch Licht auf die Art des Kultus (Kap. V). S. 213 ff. handeln von der Beziehung der ägyptischen Priester zur religiösen Literatur: Otto verhält sich gegen die Annahme, die von Reitzenstein vertreten wird, daß sie an den theologischen, astrologischen und magischen Schriften späterer Zeit und griechischer Sprache stark beteiligt gewesen sind, ablehnend. Zusammenfassend behandelt S. 261 ff. die Religionspolitik der Ptolemäer und der römischen Kaiser. Auch hier wird die Erschaffung des Sarapis behandelt (S. 268, s. S. 214): Otto tritt für die Ableitung aus Osiris-Apis ein, der an einen griechischen Gott Sarapis angeglichen sei. Es folgen Bemerkungen über den Herrscherkult; die Politik der römischen Kaiser weicht von der ptolemäischen nur darin ab, daß die Juden, die früher keinerlei Bedrängnis erfahren haben, unter Gaius, Vespasian und Hadrian unfreundlich behandelt werden. — Zu diesem letzten Punkt erschienen zwei Monographien. A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster i. W. 1906, interessiert durch die Nachrichten über die religiöse Organisation der Juden im hellenistischen Ägypten (S. 20 ff.). Trotz des Einflusses, den der Hellenismus auf sie gewann (S. 36 ff.), ist

[1] Zum ersten Bande s. *Archiv* VIII 495 ff.

ein schroffer Gegensatz zwischen Griechen und Juden bestehen geblieben, der sich in der jüdischen Polemik gegen allen Götzendienst zeigt (S. 49 ff.). Diese und andere Ursachen haben zu den fortwährenden Streitigkeiten geführt, in die selbst die Kaiser eingriffen, wie die erhaltenen Papyri lehren. Diese Dokumente hat neu geprüft U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus, Abh. Sächs. Ges. der Wiss. phil. hist. Kl. XXVII 1909 Nr. 23 (über die religiösen Gründe der Abneigung zwischen Griechen und Juden S. 784 ff.).

G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten, ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus in Ägypten, Leipz. hist. Abh. XVIII 1910 gibt ein Resumé auch über die Religion, die in dieser Stadt gepflegt wurde. Sie ist fast ganz griechisch; die wenigen ägyptischen Götter mußten sich — wie die fremden Numina in Rom — vor den Toren ansiedeln (S. 58). Im Vordergrund stehen die Kulte der Ptolemaeer, namentlich des Ktistes, des *Θεὸς μέγιστος Σωτήρ*. Daneben sind besonders andere Heilandskulte beliebt, der Dreieinheit *Ζεὺς Ἥλιος Σωτήρ* (S. 89), und der *θεοὶ Σωτῆρες*, wohl der Dioskuren (S. 94). Ein Heiland der Menschen ist ferner Asklepios (S. 91), ein auch sonst bekannter, ihn feiernder Hymnus ist in Ptolemaïs gefunden. Zu den Reinheitsvorschriften S. 54 f. ist Fehrle (oben S. 527) S. 156 f. heranzuziehen.

Wie mächtig schon damals die Heilandsidee war, zeigt auch H. Lietzmann, Der Weltheiland, eine Jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen, Bonn 1909. Sie beabsichtigt, die Entwicklung der Heilandsidee innerhalb der antiken Welt darzustellen. Objekt von Vergils vierter Ekloge[1] soll ein Sohn des Asinius Pollio sein — dabei bemerkt Lietzmann im folgenden richtig, daß sonst die selige neue Zeit durch einen König aus göttlichem Geschlecht heraufgeführt wird, was damals allenfalls auf einen Sohn Oktavians passen konnte. Derartige Hoffnungen seien nach Alexander dem Großen und den Dia-

[1] S. oben S. 532.

dochen entstanden, die als Σωτῆρες verehrt wurden: als Ursprung dieses hellenistischen Herrscherkultes wird der orientalische Gottkönigsgedanke bezeichnet, der in Babylon und Ägypten nachgewiesen wird.[1] Auch den Juden war der Gedanke des königlichen Heilands geläufig: diese Vorstellung war es, welche die Jünger veranlaßte, in Jesus den Messias zu sehen. Als seine Religion ins Griechentum hinaustrat, verband sich der Messiasbegriff mit jener Soteridee.

Die Verbreitung der fremden religiösen Gedanken im römischen Kaiserreich ist nur eine Fortsetzung dessen, was unter den Diadochen begonnen hat, und kann daher nicht gut von der Betrachtung der auswärtigen Kulte des Hellenismus getrennt werden. Von Bedeutung sind hier vor anderen die Arbeiten von F. Cumont. Von seinen *Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1907, ist eine zweite wenig veränderte Auflage 1909 erschienen. Diese liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, von F. Cumont, autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich 1910. In klarer Darstellung faßt Cumont, der auf diesem Gebiete Kenner ist, seine Ansichten über das Eindringen der fremden Religionen in das römische Weltreich zusammen: in einzelnen Abschnitten werden Kybele und Attis, Serapis, Isis und Osiris, die Baalim und die Astarten, endlich der Mithraskult besprochen. Ein besonderes Kapitel ist der Astrologie[2] und der Magie gewidmet, die in ihrer Art, was man meist übersieht, auch religiöse Weltanschauungen gewesen sind. Das wichtigste Kapitel ist wohl das letzte, das lehrt, wie diese Religionen alle auf einen Monotheismus hinarbeiten, der von seinen Anhängern ein sittliches Leben fordert und ihnen dafür die Erlösung verheißt — ein wichtiger Beitrag zur Entstehung des Christentums. — Ein einzelnes Pro-

[1] Etwas anders Kaerst a. a. O. S. 376 f.

[2] Hierzu nehme man den schönen Aufsatz von F. Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie, *Neue Jahrb.* 1908, XXI S. 103 ff.

blem aus diesem Gesamtkomplex hat Cumont behandelt in dem Aufsatz *La théologie solaire du paganisme romain, Mém. prés. par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* XII 2 (1909) S. 447 ff., der zeigt, daß der fast monotheistische Sonnenkult, die letzte große religiöse Erscheinung des Altertums, seinem Gedankeninhalt nach aus Babylon herrührt. Die Chaldäer haben zuerst die Sphäre der Sonne in das Zentrum des Planetensystems gestellt und dadurch den Helios zum Könige gemacht, der die Bewegung seiner Trabanten, der Wandelsterne lenkt. Da nun nach chaldäischem Glauben die Planeten das Schicksal der Menschen bestimmen, wird Helios, der über die Planeten waltet, zum obersten Herrn des Weltalls. Dieser Herrscher ist zugleich die höchste Vernunft, und daher wesenseins mit der vernünftigen Menschenseele. Die Seelen kommen herab von der Sonne und kehren, wenn der Leib stirbt, wieder dahin zurück. In Griechenland sind diese Anschauungen in der Stoa des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gepflegt, und, wie es scheint, von Poseidonios[1] zum System ausgebildet worden. Von da ab sind sie in der Philosophie bis zum vierten Jahrhundert n. Ch. erkennbar und üben Einfluß auf den Mithraskult, die chaldäischen Orakel, den Manichäismus und die vorderasiatischen Baalkulte, von denen auch der römische Kult des Sol invictus ein Ableger ist.[2] — Eine Ergänzung hierzu ist Cumonts Abhandlung *Le mysticisme astral dans l'antiquité, Bull. Ac. roy. de Belgique, Classe des lettres* 1909 S. 256 ff.: eine Analyse der Empfindungen, mit denen die Alten den Sternhimmel betrachtet haben: die Er-

[1] Nach Cumonts Ansicht kann das auch aus Ciceros *Somnium Scipionis* erschlossen werden, das auf Poseidonios aufbaue. Volkmann, Die Harmonie der Sphären in Ciceros Traum des Scipio, *Jahresberichte der Schles. Ges. für Vaterländ. Cultur* 85, Breslau 1908 kommt zu dem Ergebnis, daß Cicero hier vielmehr verschiedene philosophische Meinungen zusammengearbeitet habe, daß Poseidonios also nur für einzelne Teile als Quelle in Frage komme.

[2] S. meine Besprechung *Deutsche Lit. Zeit.* 1910 Sp. 3025 ff.

kenntnis der Ordnung am Himmel führt zur Annahme eines ordnenden göttlichen Prinzips, die Bewegung der Himmelskörper läßt sie als beseelte, vernunftbegabte Wesen erscheinen und führt zu jenem Schluß, daß die menschliche Seele ein Teil der göttlichen Vernunft ist. Man versucht nun bei Lebzeiten mit diesem göttlichen Prinzip sich zu vereinigen; das führt zu jenem astralen Mystizismus, der uns noch in Kaiser Julian entgegentritt. In diesem Zusammenhang nenne ich G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter, mit einer Übersetzung der beiden Reden, Teubner 1907. Mau will an diesen beiden Reden das Verhältnis der beiden Elemente, aus denen Julians Religionsphilosophie besteht, nachweisen: der neuplatonischen Philosophie und der Mysterienreligionen. Klar zeigt sich auch hier die Fähigkeit des Neuplatonismus, sich mit religiösen Gedanken zu assimilieren, mit dem Mysterienglauben an Mithras-Helios und die große Mutter. Nicht überall ist das Mysteriengut sicher auszuscheiden; in der ersten Rede am leichtesten da, wo vom Verhältnis der Gottheit zur menschlichen Seele die Rede ist. So sagt Julian, daß die Seelen von Helios ausgehen und zu ihm zurückkehren (S. 16)[1], daß Helios sie schafft, erhält und erlöst (S. 86). In der zweiten Rede finden sich Beziehungen zur Mysterienreligion namentlich da, wo der Mythos von der Göttermutter und von Attis ausgedeutet wird (S. 101). Es wäre erfreulich, wenn einmal der ganze Nachlaß Julians in ähnlicher Weise ausgebeutet würde. Einige Bemerkungen dazu, namentlich von W. Asmus, finden sich in der zweiten Auflage von A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2], die ich 1910 bei Teubner besorgt habe. Ich habe Dieterichs Schrift unverändert gelassen, nur S. 219—237 Nach-

[1] S. oben S. 583.

[2] Neuerdings ist unser Wissen vom Kult des Mithras dargestellt von G. Wolff, Über Mithrasdienst und Mithreen, *Abh. Kaiser Friedr. Gymn. zu Frankfurt a. M.* 1909.

träge zugefügt, die das enthalten, was über die Mithrasliturgie seit ihrem Erscheinen gedruckt und geschrieben ist[1], soweit ich es erreichen konnte und des Erwähnens wert fand. Bemerkt sei, daß Herbst 1911 die 'Kleinen Schriften' von Dieterich gesammelt erscheinen sollen; neu gebe ich dort zwei Aufsätze: zum Ritus der verhüllten Hände, und den 'Untergang der antiken Religion'. — Ein Stückchen Einfluß fremder Religion auf den Kaiserkult hat endlich F. Cumont dargestellt in der *Revue de l'hist. des rel.* LXII 1910 S. 119 ff.: *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs.* Es ist ein ursprünglich syrischer Gedanke, wenn der Adler als Sonnenvogel kommt, die Seele des verstorbenen Kaisers abzuholen. — Die sehr beachtenswerten Reste des orientalischen Kultes, die sich zu Rom im Hain der Furrina gefunden haben, und zu denen sich noch manches sagen ließe, sind zuletzt geschildert von G. Nicole und G. Darier *Le Sanctuaire des Dieux Orientaux au Janicule,* Rom 1909.

Als Nachtrag zähle ich einige wichtigere Schriften auf, die von der Philosophie oder der Kunst her Beiträge zur Erkenntnis auch der griechischen Religion gegeben haben und in anderen Berichten nicht zur Sprache kommen.

Voran stehe M. Wundt[2], Geschichte der griechischen Ethik, I Entstehung der griechischen Ethik, Leipzig 1908. Wo gelegentlich ein systematischer Religionsphilosoph das Bemühen, das Werden der Religionen geschichtlich zu begreifen, gänzlich verurteilt, ist es freudig zu begrüßen, daß ein Vertreter der geschichtlichen Philosophie, der mit historischem Blick, mit philologischer Kritik und Belesenheit ausgerüstet ist, es unternimmt, in solchen Problemen mitzuarbeiten. Gerade in diesem

[1] Dabei habe ich die Vorschläge zur Textverbesserung übersehen, die W. Crönert gemacht hat, *Stud. zur Paläogr. und Papyruskunde* IV 1905 S. 18.

[2] Aus Wundts populär geschriebenem Büchlein 'Griechische Weltanschauung' (*Aus Natur und Geisteswelt* 329, Teubner 1910) gehören hierher S. 26 ff. (Gott).

ersten Band ist das besonders schwer, denn mit ihren äußersten Wurzeln haftet die Ethik in der Volksreligion, in deren Tiefe hinabzusteigen wir erst jetzt beginnen. Man versteht es wohl, wenn Wundt mit der Betrachtung der homerischen Religion, jener geläuterten Anschauung einer kulturell hochstehenden Kaste, beginnt: eine spätere Generation ist hoffentlich in der Lage, die Anfänge der Ethik aus einer primitiveren Schicht griechischen Glaubens zu entwickeln. So müßten, um nur ein Beispiel anzuführen, die späteren Verbote des Fleischgenusses in Beziehung gesetzt werden zu der uralten Tierverehrung. Und so viel sehen wir wohl klar, daß die Religion in dieser Unterschicht ziemlich gleichartig ist, und daß die Menschen von dem Aberglauben sich nur langsam befreien. So werden denn auch Ionier und Athener in ihren Grundanschauungen nicht so verschieden gewesen sein und sich nicht so divergent entwickelt haben, wie Wundt sie zeichnet.[1] Von Bedeutung sind, Einzelheiten abgerechnet[2], S. 118 ff. 'Die religiösen Bewegungen', namentlich die Bemerkungen über chthonische Kulte, über die dionysische Religion und die orphisch-pythagoreischen Sekten.

J. Adam *The Religious Teachers of Greece*, Edinburgh 1908, vereinigt eine Reihe von Vorlesungen, die das Verhältnis der Dichter und Philosophen von Homer bis Plato zur Religion schildern. Der Grundgedanke ist (S. 19): die Dichter beharren auf dem Boden des homerischen Anthropomorphismus, versuchen aber die gröberen Züge zurückzudrängen und zu vergeistigen, eine Bewegung, die in Sophokles ihren Höhepunkt erreicht. Die Philosophen dagegen werden durch ihre physikalischen Spekulationen mehr und mehr zur Ablehnung der homerischen Götterwelt getrieben, bis Anaxagoras den *Νοῦς*

[1] Ich stimme darin mit P. Wendland überein, auf dessen ausführliche Besprechung ich verweise, *Berl. philol. Wochenschr.* 1909 Sp. 1372 ff.

[2] Zum Enthusiasmus (S. 131) s. Dieterich *Mithraslit.* S. 97 ff.; die Dämpfe der Pythia (S. 133) sind Fabel, s. Fehrle (oben S. 527) S. 83.

als Weltschöpfer proklamiert. In den Dramen des Euripides treffen beide Strömungen zusammen, doch so, daß das destruktive Element der Aufklärung überwiegt. Von Sokrates ab hat die Philosophie allein Einfluß auf die Entwicklung religiöser Gedanken. — E. Schwartz hat der ersten Reihe seiner „Charakterköpfe aus der antiken Literatur" nun eine zweite folgen lassen (Teubner 1910), die hier und da auch die Religion streift. So wird fein bemerkt, wie Epikurs Lehre im letzten Grunde doch Religion ist (S. 43), und aufmerksam machen möchte ich auch auf die Schilderung dessen, was Paulus dem Griechentum — nicht der Weisheit, aber der Kultur und Sprache[1] der Griechen — verdankt (S. 119ff.).

Auch sonst sind zur antiken Literatur, die zur Religion in Beziehung steht, Abhandlungen erschienen. A. Tresp *Scriptorum de rebus sacris Atticis fragmenta*, Diss. Königsberg 1910, gibt eine Probe aus einem größeren Werk, das die attischen Sakralschriftsteller sammeln und erklären will. — C. Reinhardt *De Graecorum theologia capita duo*, Diss. Berlin 1910 behandelt philologisch die griechische Literatur, welche die homerische Götterwelt systematisiert und ausdeutet. Kap. I bespricht das Verhältnis der allegorischen Interpretationen Homers und die Bedeutung, die für diese Literatur Krates von Mallos gehabt hat; Kap. II redet über Anlage und Inhalt von Apollodoros *περὶ θεῶν*. Derartige fundamentale Vorarbeiten sind dankenswert: sie müssen geschaffen sein, ehe man beginnen kann, diese „theologische" Literatur für die Geschichte des religiösen Denkens zu verwerten. — Wie Reinhardt die konservative Allegorie, behandelt F. Wipprecht den zerstörenden Rationalismus: Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen II, Progr. Donaueschingen 1907/08, Tübingen 1908.[2] Er setzt mit Ephoros ein, der in seiner Kritik schwankt; an den olympischen Göttern

[1] S. Reitzenstein oben S. 571. [2] I war 1902 erschienen.

zweifelt er nicht, wohl aber an der Heldensage: hier und da sucht er auch schon zu erklären, wie die nach seiner Meinung falschen Züge entstanden sind. Theopomp ist vollständig gläubig und erfindet selbst Mythen im Stile Platos. Die Atthidenschreiber schalten frei mit dem überlieferten Material und ersetzen übernatürliche Züge, die sie zum Teil aus mißverstandenen Redensarten herleiten, durch glaubliche. Die Komödie gibt, zunächst in witziger Absicht, ähnliche rationalistische Deutungen, die später von den Rationalisten vom Fach ernsthaft und trocken weitergegeben werden. Als nächster Teil wird eine Abhandlung über die Stellung der Philosophie zur Mythendeutung verheißen.[1] — P. Vallette *De Oenomao Cynico* Paris 1908 gibt eine bequeme erläuternde Zusammenstellung der aus der *Γοήτων φώρα*, dieser rücksichtslosesten Bekämpfung des Mythenglaubens, erhaltenen Bruchstücke und damit einen Beitrag zu dieser für die Zersetzung der antiken Religion so charakteristischen Richtung. Doch hat sie den Wunderglauben niemals ganz überwunden; in seinem Werk „Hellenistische Wundererzählungen" (Teubner 1906) untersucht R. Reitzenstein die Entstehung der literarischen Form, in der die novellistische und biographische Literatur des Altertums von getanen Wundern berichtet. Diese Form hat nach Reitzenstein einen nicht geringen Einfluß auf die Fassung der christlichen Wundererzählung ausgeübt, wie man sie in den Evangelien und Apostelakten, später auch in den Mönchsgeschichten findet. Als Beispiele dieses Übergangs werden zwei Hymnen der Thomasakten erläutert. Daß der Verfasser auch die uns anderen unbekannte ägyptische Literatur heranzieht, gibt dem Buche besondere Wichtigkeit.[2]

[1] A. Bates Hersmann *Studies in Greek Allegorical Interpretation*, Chicago 1906 kenne auch ich nur aus W. Nestles Besprechung *Berl. philol. Wochenschr.* 1907 Sp. 1391f.: das kommt danach hauptsächlich für Plutarch in Betracht.

[2] S. mein Referat *Deutsche Lit. Zeit.* 1907 Sp. 1157ff.; W. Otto oben S. 580.

Eine hübsch zu lesende Einführung in das Wesen der religiösen Kunst gibt E. A. Gardner *Religion and Art in Ancient Greece*, London und New York 1910. Sie hat sich an Holz- und Steinfetischen entwickelt, die man nach und nach mit menschlichen Gliedern versah; der Anthropomorphismus ist überhaupt die treibende Kraft, er erreicht seine höchste Blüte in den Idealgestalten des fünften Jahrhunderts. Dann beginnt der Individualismus auf die künstlerische Auffassung der Götter zu wirken[1]; besonders viele Abstraktionen schafft die hellenistische Zeit. Mit dem Abnehmen des Glaubens an die persönlichen Götter sinkt auch die Kunst: vielfach tritt an Stelle des Götterbildes das Symbol. — Ähnliche Fragen behandelt E. Reisch, Entstehung und Wandel griechischer Göttergestalten, Wien 1909. Mit Recht warnt er vor zu großer Schematisierung in der Entwicklung der Religion, die auch für Griechenland eine zeitliche Aufeinanderfolge von Fetischismus, Tierkult, Anthropomorphismus postuliert. Gardners Meinung, die auch ich teile, daß ein Teil der anthropomorphen Götterbilder aus Fetischen entwickelt ist — ich erinnere nur an das Bild des Dionysos Perikionios, Roscher Myth. Lex. I Sp. 1091, wo der Holzsäule eine Menschenlarve vorgebunden wurde — wird damit nicht umgeworfen. Werkzeuge sind wohl nicht deshalb verehrt worden, weil sie ein Gott nach Menschenart handhabte (S. 8), sondern weil sie ursprünglich selbst ein Gott waren (H. Usener, Götternamen S. 285). Wenn Reisch S. 29 meint, die Götterbilder hätten zunächst nur den Gott bedeutet, erst allmählich seien sie mit dem Gott gleichgesetzt worden, so entspricht es primitivem Denken eher, wenn die Gleichsetzung das Ursprüngliche, die symbolische Bedeutung das Jüngere ist. — Einige Fragen der Interpretation antiker Kunstwerke beantwortet J. N. Svoronos *Νέαι ἑρμηνεῖαι ἀρχαίων ἀναγλύφων*, S. A. aus *Τὸ ἐν Ἀθήναις Ἐθνικὸν Μουσεῖον* S. 363 ff., Athen 1910. Nr. 1 ist von Bedeutung für die Ver-

[1] S. Kaerst oben S. 578.

breitung des Kybelekultus, der so bereits im fünften Jahrhundert in Böotien nachweisbar ist; Nr. 2 ist eine Darstellung chthonischer Kulte aus Tegea; Nr. 3 Athena bewaffnet den Asklepios, aus Epidauros, eine Weihung an den auch im Kriege hilfreichen Σωτήρ; Nr. 4 wichtig für die sakrale Topographie des Kolonos: ein Vater stellt seinen Sohn am Altar des Herakles dar, der neben der Hadespforte lag. Das große Werk, aus dem dieser Auszug stammt, erscheint seit 1908 in Athen auch in einer deutschen Ausgabe von W. Barth (Das Athener Nationalmuseum von J. N. Svoronos): es ist eine reiche Fundgrube religionsgeschichtlichen Materials.

Ehe ich zur römischen Religion übergehe, erwähne ich kurz ein paar Arbeiten zu anderen italischen Kulten. Die in der Berichtszeit erschienenen Arbeiten über Etruskisches beschäftigen sich zum Teil mit der rätselhaften Bronzeleber von Piacenza.[1] G. Körte legt die Ergebnisse seiner Nachprüfungen am Original in den Römischen Mitteilungen XX S. 348 ff. aus dem Jahre 1905 vor und leitet die etruskische Haruspizin, ebenso wie die griechische, aus Babylon her. C. O. Thulin hat systematisch „Die etruskische Disziplin" in Angriff genommen: „I Die Blitzlehre, II Die Haruspicin, III Die Ritualbücher" (Göteborg 1906, 1909) sind von Wichtigkeit auch für die Geschichte der römischen Haruspices; über die Bronzeleber wird II 30 ff. gesprochen; auch Thulin entscheidet sich für chaldäischen Ursprung. In der ausgebildeten Leberschau allerdings sind die Ähnlichkeiten groß; doch muß noch einmal untersucht werden, ob nicht Anfänge der Eingeweideschau sich in Griechenland und Rom selbständig entwickelt hatten. — W. v. Bartels, Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihrer symbolischen Bedeutung, Berlin 1910, versucht eine allegorische Interpretation der etruskischen Aufschriften und verliert dabei den wissenschaftlichen Boden vollständig unter den

[1] s. oben Thulin S. 528.

Füßen. Das Ergebnis lautet (S. 41): „Die Leber ist ein Dokument der Vorstellung vom Makrokosmos, welche einer Zeit angehört, die noch als Begriffe dasjenige handhabt, aus dem sich später die definitiven Gestalten der Götter der griechischen, römischen und germanischen Mythologie entwickelten. In der Entwicklung der jüdischen Religion zu einem reinen Monotheismus können wir den Versuch erkennen, die uralten Begriffe, wie sie die Leber enthält, wieder herzustellen." — V. Macchioro *Contributi alla storia della religione paleo-italica*, Ausonia IV 1909 glaubt (S. 21) aus einigen Bronzefigürchen nachweisen zu können, daß *la civiltà umbra conosceva l'imagine egizia della divinità suprema creatrice fecondante*, und R. Pettazzoni *La religione primitiva in Sardegna*, *R. Accad. dei Lincei*, *Rendic.* XIX 1910 S. 88 ff., 217 ff. gibt dankenswerte Pläne und Abbildungen der Bauten und Figuren primitiver Religion auf Sardinien: letztere werden, zum Teil sicher richtig, nicht als Götterbilder, sondern als Votivgaben gedeutet.

Die Gesamtbehandlungen der römischen Religion sind oben S. 534 besprochen worden. L. Friedländers „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine" ist noch einmal in der achten Auflage erschienen (4 Bände, Leipzig 1910). Es war eine glückliche Fügung, daß der greise Verfasser diese Überarbeitung seines Hauptwerkes noch wenige Tage vor seinem Tode zu Ende führen konnte. Der Abschnitt „Die religiösen Zustände" steht IV S. 119—281: die wichtigste Literatur der letzten Jahre ist noch dankbar benutzt worden, anderes, was die Darstellung sicher in Einzelheiten modifiziert hätte, vermißt man. — A v. Domaszewski vereinigt in seinen „Abhandlungen zur römischen Religion", B. G. Teubner 1909, 24 Aufsätze, die seit 1892 in verschiedenen Zeitschriften, davon sieben in diesem Archiv, erschienen sind. Ihre Eigenart, vom monumentalen Material aus die Entwicklung religiöser Vorstellungen und ihre Bedeutung für die politische Geschichte darzutun,

zeigen am besten die Abhandlungen „Silvanus“ (S. 58 ff.) und „Die politische Bedeutung des Trajansbogens in Benevent“ (S. 25 ff.).

Für die Kultorte der Römer ist wichtig W. Altmann, Die italischen Rundbauten, eine archäologische Studie, Berlin 1906. Der sakrale Rundbau, der uns namentlich aus dem Vestatempel geläufig ist, geht zurück auf die prähistorische Form der italischen Wohnhütte; sie hält sich auch im Totenkult als besondere Form des Grabes. Die Frage, welchen römischen Göttern, und warum gerade ihnen man Rundtempel baute, ist noch nicht völlig gelöst. — Auf die römischen Gräber bezieht sich auch V. Macchioro *Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane, Mem. della R. Accad. di Archeologia, Lettere e Belle Arti* I, Neapel 1909. Als Symbol der vom Körper getrennten Seele erscheint der Schmetterling, der Vogel, die Zikade; als Symbol der Seelenreise Wagen, Schiff, Delphin; ein trinkender Vogel ist das Bild der im Jenseits erquickten Seele; auf Erotisches — wohl weil Persephone auch mit Aphrodite gleichgesetzt wird (S. 74) — werden gedeutet Taube, Hahn und andere Tiere, auf dionysische Lehre Schlange und Totenmahl, auf die Apotheose Regenbogen, Pfau und Adler. Das sehr reiche Material läßt aber bündige Schlüsse dieser Art nur selten zu, weil wir sehr oft kein Mittel haben, zu entscheiden, wo diese Bilder wirklich einen religiösen Gedanken ausdrücken, und wo sie lediglich dekorativ wirken wollen.[1]

Zur Geschichte der echt römischen Kulte muß genannt werden J. Binder, Die Plebs, Studien zur römischen Rechtsgeschichte, Leipzig 1909. Der Verfasser sucht seine gewagte These, daß die Plebs die in Rom ansässigen Latiner des Septimontiums (S. 359), die Patrizier die Sabiner vom Quirinal seien (S. 374), durch die Eigenart auch der Kulte zu stützen (S. 104 ff.). Doch scheint mir der Nachweis, daß

[1] S. L. Deubner *Berl. philol. Wochenschr.* 1910 Sp. 1453 ff.

die an den Palatin anknüpfenden patrizischen Kulte erst später vom Quirinal dorthin übertragen sind, nicht geglückt. Wenn die Salii Collini die älteren sein sollen, die erst später in den Palatini ihr Gegenbild erhalten haben, so läßt sich das eben nicht beweisen; das wahrscheinliche ist doch, daß beide Sodalicia unabhängig voneinander entstanden sind (Wissowa, Rel. und Kultus der Römer S. 480). — Zur Art der römischen Gottesverehrung gibt einen nützlichen Beitrag Gu. Rowoldt *Librorum pontificiorum Romanorum de caerimoniis sacrificiorum reliquiae*, Diss. Halle 1906: aus den römischen Antiquaren werden 176 Stellen zusammengebracht, die gut überschauen lassen, was für die Römer bei den Opfern zu beobachten war. Nun kann man die Vorstellungen zu ergründen versuchen, welche die einzelnen Gebote geschaffen haben. — Hübsch ist ein altrömischer Ritus von H. Schenkl erkannt worden, Der Hain der Anna Perenna bei Martial, Röm. Mitt. XXI 1906 S. 211 ff. Die Verse IV 64, 16 f.: *et quod virgineo cruore gaudet Annae pomiferum nemus Perennae* wird auf eine Lustratio, einen Fruchtbarkeitsbrauch gedeutet: eine menstruierende Jungfrau tötet durch Umschreiten alles Ungeziefer des Hains. — Die Riten der Lupercalien und ihre geschichtliche Entwicklung stellt überzeugend L. Deubner dar, in diesem Archiv XIII 481 ff.

Mit den Göttern der Römer beschäftigt sich W. Otto-München, Rhein. Mus. LXIV 1909 S. 449 ff.: einige römische „Sondergötter" werden einleuchtend als fingierte Heroen bekannter Familien erklärt, Sentius gehört den Sentii, Edusa zu den Edusii; ähnlich steht es mit Potina (Potini), Venilia (Venilii), Numeria (Numerii), Catius (Catii). So ist auch Tarpea die Ahnherrin der gleichnamigen Gens, Laverna Ortsgöttin des pagus Lavernus.[1] — H. L. Axtell *The Deification*

[1] Mit einem Fragezeichen stelle ich hierzu Neptunus als alten Schutzgott der Einwohner von Nepet, Volcanus als Ahnherrn der Volcae aus Veii (Plin. Nat. hist. XXXV 157).

of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions, Chicago 1907, gibt im ersten Hauptteil das Material über die teils ständige, teils nur gelegentliche Verehrung der einzelnen abstrakten Begriffe im staatlichen Kult und in der volkstümlichen Verehrung. Der zweite Teil behandelt die Entstehung dieser Abstrakta als Ganzes und ihr Vorkommen in Literatur und Epigraphik. Klar wird man hier erst sehen, wenn das ganze Material gesammelt vorliegt; die Fülle numismatischer Zeugnisse hat auf Anregung von L. Deubner zu sammeln begonnen W. Köhler, der in seiner Dissertation „Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen", Königsberg 1910 eine Probe gibt, welche alphabetisch geordnet die Begriffe Abundantia bis Clementia enthält.

Die römischen Mythen untersucht W. Soltau, Die Anfänge der römischen Geschichtschreibung, Leipzig 1909. Es bestätigt sich von neuem, daß viele Sagen aus der Urzeit Roms nicht alte italische Mythen sind, sondern Erfindungen der römischen Dichter, zum großen Teil aus fremden Vorlagen übernommen. So stammt nach des Verfassers bekannter Ansicht[1] die Romuluslegende in ihren wesentlichen Zügen aus der Tyro des Sophokles; Egeria als Beraterin des Numa ist von Ennius erfunden (s. die Zusammenstellung S. 128 ff.). — J. Garrett Winter *The Myth of Hercules at Rome, University of Michigan Studies, Humanistic Series* IV 1910 S. 171 ff. ordnet zuerst das Verhältnis der Quellen (s. das Stemma auf besonderer Tafel) und versucht, die älteste Form des Herkules-Cacus-Mythus festzulegen: Cacus ist ursprünglich ein italischer Dämon des Vulkanismus, dessen Überwältigung später in den Mythenzyklus von Herakles aufgenommen wurde, als der griechische Kult dieses Gottes nach Rom kam, sei es von Cumae her (Wissowa a. a. O. 220), sei es aus Etrurien.

Für die Religion der ersten Kaiserzeit ist von Bedeutung die Ara Pacis, nach der 1903 bei Palazzo Fiano in Rom mit

[1] S. *Archiv* XII 1909 S. 101 ff.

Erfolg gegraben wurde; die neueren Abhandlungen beschäftigen sich meist mit Anordnung und Deutung der gefundenen Stücke, s. die Literatur bei F. Studniczka Zur Ara Pacis, Abh. Sächs. Ges. der Wiss. phil.-hist. Kl. XXVII 1909 S. 901 ff Wichtig ist die zuerst von Sieveking klar gelegte Beziehung eines Fragments auf Aeneas und sein Opfer an die Penaten, und das Verhältnis der hier verkörperten Gedanken zu dem Carmen saeculare des Horaz (S. 929, 940). — A. Elter *Donarem pateras*, Hor. carm. 4,8 (Programmata Bonnensia Nr. 26—29, 1905—07), Bonn 1907 konstruiert aus jener Horazode ein Gedicht des Ennius, in dem Scipio apotheosiert worden sei, und kommt dadurch auf die Apotheose auch der Kaiser zu sprechen. Es wird betont (40,51), daß die Göttlichkeit der Kaiser eine Göttlichkeit von der Menschen Gnade, ein Geschenk der Dankbarkeit und Verehrung, trotz Tempel und Gottesdienst keine übernatürliche Eigenschaft sei. Wenn Elter aus einem solchen äußerlichen Erheben in den Himmel schließen will, daß der allgemeine Jenseitsglaube noch keine große Kraft und Klarheit besessen habe, so wage ich nicht, aus einem Beschlusse des römischen Senates auf allgemeinere geistige Bewegungen zu schließen. Richtig weist Elter darauf hin, daß die einzelnen Erscheinungen des Seelenglaubens in der Kaiserzeit ganz verschiedener Art sind, und warnt davor, sie alle als sog. römische Volksreligionen zusammenzurühren oder sie durch die Auffassung als Vorstufen christlicher Dogmen in ein schiefes Licht zu rücken. Besonders unzufrieden ist er (S. 57) mit „unsern heutigen Religionswissenschaftlern", „die es mehr darauf abzusehen scheinen, durch ausgedehnte Vergleichung aller möglichen Dinge eine Art „Unterglauben" zu konstruieren, wobei das einzelne notwendig seine Schärfe und Bestimmtheit einbüßen muß", und die „vielfach zu sehr die klare Einsicht in die psychologischen Grundlagen der Entstehung religiöser Vorstellungen vermissen lassen". Derartigen Urteilen gegenüber muß betont werden, daß auch solche Religionshistoriker nicht

selten sind, denen der Vergleich der Religionen untereinander das Mittel zum Zwecke ist, den tatsächlich vorhandenen Untergrund des Glaubens in seiner Entstehung gerade psychologisch zu begreifen.

L. Hahn, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten, mit besonderer Berücksichtigung der Sprache, bis auf die Zeit Hadrians, Leipzig 1906, berührt die römische Religion S. 30 (Verehrung der *Τύχη Ῥωμαίων*, des Flamininus), S. 102 und 167 ff. (über den Kaiserkult und sein monotheistisches Bestreben, die anderen Religionen zurückzudrängen oder zu beherrschen). — Ein wichtiges Dokument für die Apotheose veröffentlicht und erklärt E. Kornemann, Klio VII 1907 S. 278 ff.: der Papyrus Gissensis 20 beginnt *ἅρματι λευκοπώλῳ ἄρτι Τραϊανῷ συνανατείλας ἥκω σοι, ὦ δῆμε, οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεὸς ἄνακτα καινὸν Ἁδριανὸν ἀγγέλλων* — der Herold stellte also wohl die Epiphanie des Apollon leibhaftig dar. — H. Blaufuß, Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und Babylonischem Talmud, Progr. Neues Gymn. Nürnberg 1909, zeigt, welche Feste der Kaiserzeit den Juden besonders auffielen. Der rätselhafte Festname Qrtisim wird mit *κράτησις* d. h. *Imperium* zusammengebracht und als *Natalis imperii* gedeutet; an die Person des Kaisers knüpfen sich die Feste seiner Hochzeit, Amtsantritte, Genesungen; für die konsekrierten Imperatoren werden „Geburtstage“ gefeiert (Genusia, s. Archiv XIII 630 ff.). Merkwürdig ist S. 24: „Wenn einer in Theater und Zirkus geht und ansieht die Beschwörer und Zauberer, Bukkion und Mukion, Malion, Segularion, Sigillaria.“ Es liegt nahe, die letzten Worte, die in mancherlei Varianten vorkommen, nach Analogie von Sigillaria als römische Feste auszudeuten, etwa Segularion als *Saeculares* (S. 29 ff.): aber das geht nicht ohne Rest auf. Man kommt auf den Gedanken, daß hier vielleicht nur die Parodie einer Zauberformel vorliegt; die Beschwörer und Zauberer treten ja gar nicht bei irgend

welchen Festen im Zirkus auf, sondern haben dort nur ihre Buden.[1]

Die Sammlung und systematische Ausbeutung der religiösen Dokumente der Kaiserzeit nimmt J. Toutain mit einem groß angelegten Werke in Angriff: *Les cultes païens dans l'empire romain, première partie: Les provinces Latines, tome I: Les cultes officiels. les cultes romains et gréco-romains* (*Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*, vol. XX, Paris 1907). Die Gliederung des Materials geschieht, wie der Titel andeutet, zunächst geographisch: Italien, Griechenland nebst Orient, und die römischen Provinzen werden getrennt behandelt. Sodann erfolgt eine Gliederung nach Kulten: geschieden werden offizielle Staatskulte (Verehrung der Roma, des Kaisers, der kapitolinischen Götter), die Kulte der hellenisierten römischen Religion, die orientalischen, und endlich die lokalen Gottesdienste, die vor der römischen Eroberung vorhanden waren. Welchen Teil der erste Band enthält, zeigt sein Titel. Es ergibt sich, daß die offiziellen Staatskulte in allen lateinischen Provinzen vorhanden sind, wenn sie auch leichte Nüancen namentlich in der Kombination mit anderen Kulten aufweisen. Ein anderes Bild zeigt die Verehrung der Numina aus dem griechisch-römischen Götterkreise. Nicht überall ehren dieselben Stände dieselben Gottheiten, eine Differenz, die nur dadurch möglich wurde, daß die kaiserliche Regierung sich jeder Beeinflussung dieser Seite des religiösen Lebens enthielt. Die verschiedenen Klassen der Zuwanderer, Soldaten, Beamte und Sklaven brachten aus der Heimat ihre Lieblingsgötter mit. Anderseits erklärt sich die Bevorzugung einzelner Gottheiten daraus, daß man gerade sie mit den alten, einheimischen Göttern gleichgesetzt hatte. Ein solches Eingehen auf die Religiosität des einzelnen Provinzialen verspricht fruchtbar zu werden: es erlaubt uns einen Rückschluß auf die vorrömische Religion der Eingeborenen und wird uns auch den verschiedenen

[1] S. A. Dieterich *Rhein. Mus.* LV 1900 S. 209.

Werdegang des Christentums in den einzelnen Provinzen besser verstehen lehren: wenn wir erkennen, was am tiefsten im Herzen der Eingeborenen saß, wissen wir auch, was am meisten die Kirche zu jenen Konzessionen veranlassen konnte, welche die Zeit nach Konstantin hervorgebracht hat.

Zu jener Gleichsetzung römischer und barbarischer Götter äußert sich auch Fr. Richter *De deorum barbarorum interpretatione Romana quaestiones selectae*, Diss. Halle 1906. Als *interpretatio Romana* bezeichnet Tacitus Germ. 43 die Ausdeutung fremder Götter als römische. Richter sammelt die Stellen erst der Literatur, dann der Inschriften, in denen eine solche Gleichsetzung zum Ausdruck kommt (Typus *Mars Albiorix*); Kap. III handelt über die cognomina solcher Götter (*deus sanctus Mars Cocidius*) und über die lokale Gebundenheit einzelner fremder Namen (*Mars Caturix* und *Intarabus* an Oberdeutschland). Kap. IV bespricht die Fälle, in denen nur aus dem Zusammenhang zu erschließen ist, daß sich unter römischem Namen ein fremder Gott birgt: aus der Kopulierung mit einem barbarischen Namen (*Mercurius et Rosmerta*), aus einem unrömischen Plural (*Silvani*), oder aus einer auffälligen, unrömischen Häufigkeit der Verehrung (Saturn in Afrika). S. 31 wird ansprechend Hercules Saxanus nicht als germanischer, sondern als römischer Gott der Steinbrüche erklärt.

Über das Vordringen der orientalischen Religionen im Römerreich ist oben S. 582 gesprochen. Wir nähern uns nun der Auflösung der antiken Religion. Von O. Seecks Geschichte des Untergangs der antiken Welt[1] — Band I liegt bereits in dritter Auflage vor, Berlin 1910 — erschien der dritte Band 1909. Er schließt an Band II an, der gegen Ende das große Kapitel „Religion und Sittlichkeit" beginnt (1. Der Animismus, 2. Der Sonnenglaube, 3. Die Religion des

[1] Populär behandelt dies Thema L. M. Hartmann, Der Untergang der antiken Welt, Wien 1910; hier wird S. 53—78 der Sieg des besser organisierten Christentums über die antike Religion geschildert.

Homer). Von den Abschnitten des neuen Bandes interessieren hier hauptsächlich 4. Die ältesten Mysterien der Griechen, 5. Die Philosophie, 6. Die Religion des römischen Reiches, 7. Glaubensphilosophie und Gottmenschen, 8 Das Christentum. In diesen Kapiteln wird der Komplex der antiken Religion zu der Zeit, da sie den Kampf mit dem Christentum aufnimmt, aus seinen Ursprüngen in großen, oft zu gerade gezogenen Linien abgeleitet. In manchen Dingen denke ich anders: ich halte Dionysos und Orpheus nicht für ursprüngliche Sonnengötter (S. 18), schätze Plato höher als dies S. 57 ff. geschieht, erkläre mir das Fehlen des Mythos in der römischen Religion nicht daraus, daß der praktische Römer es für überflüssig hielt, sich über Dinge, die ihn nichts angingen, den Kopf zu zerbrechen (S. 97). Wenn das Taurobolium als Taufhandlung bezeichnet wird (S. 129), so kommt durch dies christliche Bild leicht ein falscher Zug in die Auffassung. Beachtenswert sind die Partien über das Fortleben des Heidentums im Christentum, obwohl sich Seeck auch diese Vorgänge zu einfach denkt. Gut ist der Gedanke durchgeführt, daß im Altertum die Sittlichkeit zunimmt, während der Glaube an die Götter des Olymp abnimmt (S. 84 ff.); neu war mir die Deutung des Hermokopidenfrevels als einer Handlung fanatischer Philosophen, die an der allzu großen Menschlichkeit der Götterbilder Anstoß nahmen (S. 48, 560 f.).

Durch den Sieg des Christentums ist die antike Religion nur an der Oberfläche überwunden; in der Tiefe lebt sie in vielen Erscheinungsformen fort bis zum heutigen Tage. Die Literatur darüber anzugeben ist nicht mehr Aufgabe meines Berichtes, doch erwähne ich auch hier einiges, was sonst vielleicht keine Stelle findet. Von hagiographischen Arbeiten war oben die Rede (S. 521). — Durch ein Flugblatt vom 1. Februar 1910 teilt U. v. Wilamowitz-Möllendorff mit, daß er die Summe, die er am 60. Geburtstag zu wissenschaftlichen Zwecken erhalten hat „in der Erwartung, daß die nächste

Generation sich stark mit dem Problem beschäftigen wird, das sich ebensowohl als Hellenisierung des Christentums wie als Christianisierung des Hellenismus bezeichnen läßt", im wesentlichen dazu bestimmt hat, zuverlässige Ausgaben solcher Schriften zu schaffen, die in ihrer Kunstform oder ihrem Inhalt für diese Übergangszeit wichtig sind: zunächst Gregor von Nyssa, Eunomios, Himerios, Eunapios. An diesen Editionen werden sich außer v. Wilamowitz noch E. Norden, K. Holl, E. Schwartz und P. Wendland beteiligen. Diese Namen bürgen für die wissenschaftliche Gediegenheit des Unternehmens, dem rascher Fortgang zu wünschen ist.

W. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, Berlin 1906, will in reformatorischer Absicht diejenigen Elemente aus dem christlichen Dogma ausscheiden, die nach seiner Ansicht aus dem Heidentum hervorgegangen sind: die Lehre von der göttlichen Geburt und dem Erlösertum Jesu, vom Logos und der Dreiheit, die Märtyrer- und Heiligenverehrung, den Engel- und Dämonenglauben, die Lehre von den Sakramenten und die Hierarchie. Das Buch ist für weitere Kreise geschrieben, es zeigt uns aber auch, welche Fragen über die Entstehung des Christentums zur Zeit die brennendsten sind und wissenschaftliche Beantwortung verlangen. — Th. Trede, Bilder aus dem religiösen und sittlichen Volksleben Süditaliens, Gotha 1909, ist ein Auszug aus des Verfassers vierbändigem Werk „Das Heidentum in der römischen Kirche". Wer Tredes Sammlungen zur unteritalischen Volkskunde benutzen will, muß nach wie vor zur großen Ausgabe greifen, zumal dieser Auszug kein Register enthält. — G. Stara-Tedde *Ricerche sulla evoluzione del culto degli alberi dal principio del secolo quarto in poi, Bull. Com. arch. com.* 1907 S. 129ff. ist eine Fortsetzung seiner *Boschi sacri dell' antica Roma*, ebenda 1905 S. 189ff.: sie gibt eine Sammlung wertvoller Notizen über die Fortwirkung des antiken Baumkultes vom Ausgange des Altertums bis tief ins Mittelalter hinein. —

R. Böse *Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae*, Diss. Marburg 1909 enthält wichtiges, aus Caesarius von Arelate, dem Bischof des sechsten Jahrhunderts, geschöpftes Material über das Weiterleben des Heidentums in Gallien und Germanien. Solche Arbeiten hätte man gern mehr: sie schlagen die Brücke vom Altertum zur Gegenwart.

Für den griechischen Mythus habe ich versucht, festzustellen, was aus der vorchristlichen Zeit noch heute lebendig ist (Was sich das griechische Volk erzählt, Hess. Blätter für Volkskunde V 1906 S. 108ff.): das Material bot mir die treffliche Sammlung von Politis, *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ*.[1] Es ist nicht allzuviel: die großen Olympier sind tot, bis auf das schönste Weib und den stärksten Mann, Aphrodite und Herakles; dafür leben noch die Dämonen und Gespenster — das Christentum hat die offizielle Religion, die keine festen Wurzeln besaß, fällen können, aber nicht den zähe haftenden Volksglauben. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt J. Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, A Study in Survivals*, Cambridge 1910. Er hat in seinem Material Erinnerungen von Olympiern nur an Zeus, Poseidon, Pan, Aphrodite gefunden — sie blieben im Gedächtnis, weil die Menschen zu allen Zeiten gerade mit ihrem Machtbereich vertraut blieben, mit Himmel und Meer, mit Weideland und mit der Liebe. Die Gedanken an den Tod verhinderten, daß die chthonischen Götter, Demeter, Persephone und Charon vergessen wurden. Sehr bekannt sind heute noch die Nymphen, Lamien und Gorgonen, beliebt ist wie in der Urzeit der Aberglaube und die Zauberei. Ausführlich werden die Vorstellungen von der Vereinigung zwischen Mensch und Gott erörtert (S. 292ff., 543). Es sind die aus Dieterichs Mithrasliturgie bekannten Probleme

[1] Eine ähnliche Sammlung für Rom gibt G. Zanazzo *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, Turin 1908: es ist Band II der *Tradizioni popolari Romane*.

(S. 121ff.), bei denen jedoch Lawson m. E. die Verbindungsfäden zwischen Altertum und Gegenwart viel zu straff zieht. Wie oft ist da derselbe Gedanke in zweitausend Jahren aus denselben, stets lebendigen Vorstellungen neu gezeugt worden!

Jeder, der sich um das Fortleben des alten Griechenlands im neuen gekümmert hat, wird die Verzettelung des Materials mit Bedauern empfunden haben. Jetzt ist dafür eine Zentrale geschaffen in der *Λαογραφία*, dem Organ der in Athen 1909 unter der Mitwirkung von Politis gestifteten *Λαογραφικὴ ἑταιρεία*. Zwei Bände liegen bereits vor, in denen mancherlei Material zur Durchdringung auch der antiken Religion bereitgestellt ist. Schade, daß sich die Nachricht vom Fortleben der eleusinischen Mysterien in den Nachtfeiern gewisser pontischer Gemeinden nicht zu bewähren scheint (*Λαογρ.* I S. 136f.).

So regt sich auf dem weiten Gebiet der antiken Religionen das wissenschaftliche Leben an allen Enden. Mancherlei Fortschritte der Erkenntnis sind in den letzten fünf Jahren zu verzeichnen; auch die Methode der Forschung scheint sich konsolidieren zu wollen: das Ausgehen von den Tatsachen der historischen Überlieferung, die vorsichtige Ausdeutung und psychologische Erklärung, unter Heranziehung verwandter Erscheinungen bei anderen Völkern beginnt mehr Boden zu erobern. Nun muß noch die Einseitigkeit überwunden werden, die alles nur als astral oder als babylonisch deutet. Auch muß sich noch der Blick dafür schärfen, welche Aufgaben bei dem heutigen Stand der Wissenschaft eine Lösung verlangen oder vertragen, und welche Fragen keine oder nur falsche Antworten finden. Gewaltig groß ist die Zahl der Probleme, die heute schon und heute noch des Arbeiters harren: Probleme namentlich des Volksglaubens und des Zaubers, des Kultus und Ritus, des Synkretismus und der Entstehung des Christentums.

5 Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit[1]

Von **Albert Werminghoff** in Königsberg i. Pr.

Der Aufforderung, im „Archiv für Religionswissenschaft" die Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit anzuzeigen, glaubte ich um so weniger mich entziehen zu sollen, als dies Referat eine Verbindung mit eigenen Versuchen herstellen möchte, die der Entwicklung des kirchlichen Rechtes und der kirchlichen Verfassung im deutschen Mittelalter gelten. Fast allzu groß schon ist die Zahl der Bücher und Broschüren geworden, die sich auf dem Arbeitstische einfanden: es ist Zeit sie zu überschauen und ihnen in gedrängtester Kürze das Geleite zu geben. In ihrer Mehrzahl sind sie der Geschichte der Kirche, Männern und Erscheinungen des kirchlichen Lebens gewidmet; uns liegt daher ob, aus ihnen die Gedanken herauszuheben, die der Religion, ihrer Entwicklung und ihren Erscheinungsformen, sich zuwenden als dem Komplexe eines bestimmten geistigen Prozesses, der im letzten Grunde dem unzerstörbaren Drang der Menschen nach Verbindung des bekannten Diesseits mit dem unbekannten Jenseits Ursprung und Inhalt und Richtung verdankt. Unser Bericht wird von prinzipiellen Erörterungen und von Gesamtdarstellungen ausgehen, um dann die Einzelschriften je nach dem zeitlichen Umfang zu würdigen, den sie umfassen wollen.

Es trifft sich gut, daß wir zunächst auf den geistvollen Vortrag von R. Fester hinweisen können, der dem Problem nachgeht, welche Momente es dahin gebracht haben, „daß wir den

[1] Abgeschlossen im Januar 1911.

Dingen dieser Welt als Historiker weltlich gegenüberstehen", daß „auch der Kirchenhistoriker längst zum Profanhistoriker geworden ist und sich daran gewöhnt hat, auch das Christentum im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte zu betrachten."[1] Gegen R. Festers Forderung, daß die Historie sich immer weiter von jedem Supranaturalismus zu entfernen habe, hat seitdem die Rektoratsrede von E. Schaeder Einspruch erhoben, indem sie sich müht, die Zusammenhänge zwischen Theologie und Geschichte aufzudecken.[2] Sie klingt in die Sätze aus: „Wir fühlen uns aufs engste speziell mit der Geschichtskunde verbunden; von den Maßstäben, auch den kritischen, mit denen sie geschichtliche Tatsachen feststellt, wird jede Theologie, welche weiß, wozu sie da ist, immer lernen wollen .... Aber wir wissen, daß wir im Bereich der Erfassung und Beurteilung unserer Wirklichkeit auch unsere eigene unzerstörbare Aufgabe haben, um so mehr, wenn die Historie auf jedes theologische Moment verzichtet und nun in der Erfassung der Geschichte mächtige Lücken klaffen, von einem zusammenfassenden, weltanschauungsmäßigen Urteil über Grund, Sinn und Ziel der Geschichte ganz zu schweigen. Theologie, die dort über Gott spricht, wo der geschichtliche Tatbestand nötigt über ihn zu sprechen, wie der Spruch nun auch ausfalle, wird es immer geben. Eben die Wirklichkeit macht sie unerläßlich, ganz abgesehen von den Diensten, die sie dem praktischen Glauben und der Kirche leistet, ganz abgesehen auch von den Antrieben, die im Glauben liegen, sich über sich selbst und seine historische Basis auszusprechen." Von solchen grundsätzlichen Erörte-

[1] *Die Säkularisation der Historie.* Ein auf dem Internationalen Historikerkongreß am 11. August 1908 in Berlin gehaltener Vortrag mit einem Nachwort. Leipzig und Berlin 1909 (= Historische Vierteljahrschrift XI, 1909, S. 441 ff.).

[2] *Theologie und Geschichte.* Rede beim Antritt des Rektorats der Königlichen Christian-Albrechts-Universität am 5. März 1909. Kiel, Lipsius und Tischer 1909.

rungen hält sich das „Lehrbuch der Kirchengeschichte“ von S. M. Deutsch fern.[1] Als Bestandteil der Sammlung theologischer Handbücher will es den Stoff zu erschöpfender Kenntnis bringen, das Wesentliche hervorheben, wie es sich gleicherweise in der Anführung der Literatur starke Einschränkungen auferlegt. Berücksichtigt wird vor allem die äußere Entwicklung der Kirche, die ihrer Verfassung und Lehre seit dem Auftreten Christi, seit Gregor dem Großen († 604) und seit Luther, ohne daß hier die weitere, zum Teil atomisierende Stoffgliederung angemerkt werden darf. Wer von der Lektüre K. Müllers oder A. Haucks kommt, sieht sich einem Werke gegenüber, das alles in allem weit weniger tief schürft als jene. Schlicht, stellenweise zu schlicht berührt es wenig mehr denn die Oberfläche der Dinge, und vergebens sucht man z. B. in dem Abschnitt über die Bekehrung der Germanenstämme zum Christentum (S. 238 ff.) eine Antwort auf die Frage nach den Ursachen ihrer religiösen Umprägung, nach ihren Folgen auf ihr geistiges Leben, in dem der alte Glaube nicht zuletzt deshalb so rasch verschwand, weil er die Fühlung mit den Kultstätten in der Heimat eingebüßt hatte.[2] Mehr bietet der Abschnitt über das Zeitalter der Reformation (S. 446 ff.), gerade hier aber vermißt man doch auch wieder einen Überblick über die Erscheinungsformen der Religion, über das Streben nach massenhafter Betätigung der Sorge um das Seelenheil des Einzelnen, der nach unmittelbarer Verbindung mit Gott trachtete, ohne auf die Diener einer zum guten Teil entarteten kirchlichen Verwaltung angewiesen zu sein: da hat

---

[1] *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (a. u. d. T.: Sammlung theologischer Handbücher V). Bonn, A. Marcus und E. Weber 1909.

[2] Zu S. 306 ff. mit ihren Ausführungen über die Stellung der deutschen Reichseigenkirchen im 10. und 11. Jahrhundert ist jetzt die aufschlußreiche Studie von A. Hauck über *Die Entstehung der geistlichen Territorien* (Sonderabdruck aus Band 27 der Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften), Leipzig, Teubner 1909 zu vergleichen.

es doch F. von Bezold ganz anders verstanden, die religiöse Bewegung vor Luther und ihre Hinweise auf ihn zu veranschaulichen. Auch die Literaturangaben des Verfassers wollen nicht allen Anforderungen genügen; sie knapp zu halten war sein gutes Recht, aber dann hätte er viele Anführungen längst überholter Werke beiseite lassen und mit den neuesten sich begnügen können, zumal sich überdies Fehler eingeschlichen haben, die dem Anfänger — an ihn wendet sich das Buch in erster Linie — recht unlieb sein werden. So sehr es widerstrebt, eine alte Regel zu durchbrechen, die dem Toten Ehrfurcht zu zollen gebietet, ebensowenig darf verschwiegen werden, daß der an sich bereits große Kreis von Kirchengeschichten durch die vorliegende nicht wesentlich bereichert worden ist. Sie mag manchem als Nachschlagewerk und zu rascher Orientierung nützlich sein, aber nicht als eine pragmatische Darstellung, die mehr bieten kann und wird denn dieses Lehrbuch.

Ohne Zweifel gelungener erscheint eine Spezialuntersuchung zur Geschichte der altchristlichen Liturgie, wie sie F. Wieland in der Schrift „Mensa und Confessio" geliefert hat.[1] In straffer Gliederung und überzeugender Beweisführung verfolgt sie Entstehung, Form und Idee des christlichen Altars in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Frühestens in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts läßt er als vorhanden sich dartun: er fehlt also den beiden voraufgehenden, zumal für sie das die Eucharistie herstellende Verherrlichungsgebet das einzige und vollkommene Opfer war, mit ihm aufs engste verbunden das Eucharistiemahl. Weil ihnen demnach der einen Altar erheischende Opferbegriff im Sinne materieller Gabendarbringung fehlte, entbehrten sie des Altars, bezeichneten

[1] *Mensa und Confessio.* Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie I: Der Altar der vorkonstantinischen Kirche (a. u. d. T.: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München II n. 11). München, J. J. Lentner 1906.

sie auch nicht ihren Mahltisch als Altar. Erst seit Ausgang des zweiten Jahrhunderts drang der Gedanke einer materiellen Gabendarbringung in den Begriff des Opfers, das nicht mehr bloß in dem Gotteslob durch konsekrierende Herstellung des eucharistischen Christus erblickt wurde, sondern bei dem dieser Christus selbst als Gabe an Gott galt, durch deren Darbringung Gott verherrlicht werde. Erst von jetzt an wurde der eucharistische Tisch, auf dem die Gaben dargelegt wurden, Altar genannt: er ist nicht herzuleiten aus Juden- oder Heidentum, aber leicht mochten sich ursprünglich heidnische Anschauungen auf den christlichen Altar übertragen. Der Verfasser, dessen Ergebnisse wir in möglichst engem Anschluß an seine eigenen Worte wiederholten, hat diese seitdem in einer besonderen Schrift zu verteidigen unternommen;[1] wie überzeugend sie sind, beweist allein der Umstand, daß auch P. Drews in seinem Artikel über den christlichen Altar auf sie sich gestützt hat.[2] Ebenfalls von der Eucharistie der ältesten christlichen Zeit geht auch F. Raible aus, wenngleich sein Ziel ein anderes ist.[3] Ihn beschäftigt zunächst die Frage, warum die Eucharistie vor Uneingeweihten geheim gehalten, wo sie aufbewahrt wurde, weiterhin die Verschiedenheit der Aufbewahrung der Eucharistie in der Kirche, über und neben und hinter dem Altar in der Periode von rund dem Jahre 700 bis etwa 1600, endlich die Geschichte des Altartabernakels in Neuzeit und Gegenwart. Es handelt sich also letztlich um die Entwicklung eines liturgischen Kirchengerätes, wenn der Verfasser auch den religiösen Vorstellungen nachgeht, die zu seiner Anbringung

[1] *Die Schrift Mensa und Confessio* und P. E. Dorsch S.J. in Innsbruck (a. u. d. T. Veröffentlichungen usw. III n. 4). München, J. J. Lentner 1908.

[2] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* herausg. von F. M. Schiele I (Tübingen 1909), Sp. 373ff.

[3] *Der Tabernakel einst und jetzt.* Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. Herausg. von E. Krebs. Freiburg i. Br., Herder 1908.

und Verwendung führten. Darüber hinaus liefert er einen Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Kunstaltertümer, nicht ohne das Äußere des Tabernakels im Wandel der Zeiten durch zahlreiche Abbildungen zu veranschaulichen. Sein Buch dient einem praktischen Zweck, indem es den Sinn für die künstlerischen Aufgaben bei Herstellung neuer Tabernakel wecken will, andererseits einem homiletischen, derart daß es Anknüpfungspunkte für eucharistische Predigten und Christenlehren zu liefern trachtet. Der Religionshistoriker wird zunächst den Abschnitten über den Glauben der alten Kirche von der Eucharistie, über Gebrauch und Verehrung der Eucharistie bei den ersten Christen (S. 5 ff. und 21 ff.) sein Augenmerk zukehren; wie sehr sie von den Ausführungen Wielands abweichen, mag nur der eine Satz erkennen lassen, daß schon bei den ältesten Vätern die Lehre von der Eucharistie in voller Klarheit und Bestimmtheit auftritt, sie genau die Lehre des Konzils von Trient über das allerheiligste Altarsakrament ist (S. 17). Man sieht, von einer gänzlich voraussetzungslosen Erforschung eben des Grundproblems ist Raible weit entfernt, ohne daß deshalb sein Fleiß in der Zusammentragung des Materials verkannt werde: ihm verdankt das Buch seinen Wert für die kirchliche Kunstgeschichte, auf den aber hier nicht einzugehen ist.[1]

Mehr bietet die Monographie von E. Ch. Babut über Priscillian († 385) und den Priscillianismus, die nach sorgfältiger Quellenkritik ein Bild jenes spanischen Asketen und der nach ihm benannten Bewegung zu zeichnen unternimmt.[2] Besonders in Betracht kommt der Abschnitt S. 105 ff. über

[1] Kurz verwiesen sei auf A. Baumstark *Liturgische Texte* III, Die Konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem 9. Jahrhundert. Übersichtliche Darstellung des wichtigsten Quellenmaterials (a. u. d. T.: Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, herausg. von H. Lietzmann n. 35). Bonn, A. Marcus und E. Weber 1909.

[2] *Priscillien et le Priscillianisme (Bibliothèque de l'école des hautes études* n. 169). Paris, H. Champion 1909.

Priscillians Lehren, deren dualistischen Einschlag der Verfasser auf Paulus zurückführt, sodann derjenige über Priscillians mystischen Asketismus, der ihn bestimmte, einer Schar von Auserwählten einen höheren Grad religiöser Erkenntnis beizulegen und sie allein des Verständnisses des geheimen Sinnes der heiligen Schriften fähig zu erklären; nur auf Grund dieser Gaben konnten sie in unmittelbare Verbindung mit Christus treten. In solchen Doktrinen, dazu in der steigenden Zahl ihrer Bekenner auf Bischofsstühlen und in den Konventikeln ihrer Anhänger lagen die Ursachen des Vorgehens wider Priscillian, jener Anklage auf Zauberei, nächtliche Zusammenkünfte mit Frauen und die Gewohnheit nackt zu beten, einer Anklage, die zur Hinrichtung der angeblich Schuldigen führte. Auch auf das Kapitel S. 253 ff. ist hinzuweisen: es befaßt sich mit den Hypothesen über Priscillians Gnostizismus und Manichäismus, wie es außerdem den Vorwurf prüft, Priscillian habe Christus als *innascibilis* bezeichnet. In die gleiche Zeit, den Ausgang des vierten und den Anfang des fünften Jahrhunderts, führt der dritte Teil der Biographie des Hieronymus († 420) von G. Grützmacher, der in ihm Leben und Schriften seines Helden bis zu dessen Todesjahr schildert.[1] Es kann sich hier nicht darum handeln, die hohe Bedeutung des Werkes abzuschätzen. Getragen von eindringendem Verständnis für das Wesen des Kirchenvaters, erfüllt vom Bestreben seiner historischen Beurteilung die Richtlinien zu bestimmen, fesselt es den Leser stets aufs neue, mag es bald den nicht gerade seltenen Streitigkeiten des *doctor ecclesiae* nachgehen, mag es seine Kommentare zu einzelnen biblischen Schriften würdigen. Gerade in diesen letzteren Abschnitten möchte das Hauptverdienst des Verfassers zu suchen sein; man weiß, wie nachhaltig die Theologie des Hiero-

[1] *Hieronymus.* Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte III: Sein Leben und seine Schriften von 400—420 (a. u. d. T.: Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche herausg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg II, 2). Berlin, Trowitzsch u. Sohn 1908.

nymus auf die spätere eingewirkt hat, wie oft er in der Folge als Kommentator der Psalmen, der Propheten usw. angezogen, ausgeschrieben worden ist. Grützmacher ist weit entfernt, jeden Kommentar für mustergültig zu erklären (vgl. z. B. S. 22 über den Psalmenkommentar); indem er aber auf die Art der Exegese des näheren eingeht, in ihr die historische und tropologische oder allegorische nach Richtung und Umfang bestimmt, sowie ihre Quellen im einzelnen aufdeckt, blicken wir hinein in die Werkstätte hieronymianischer Gedanken, durch die nicht zuletzt griechisches und hebräisches Wissen dem Abendlande vermittelt wurde. Besonders lehrreich erscheinen die Ausführungen über den Kommentar zur Apokalypse und sein Verhältnis zu dem des Victorinus von Pettau, über die Stellung des Hieronymus zum Chiliasmus, den er — anders als seine ursprünglichen Führer — ablehnte: er spiritualisierte die Hoffnungen auf ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden; an ihre Statt ist ja seit Konstantin dem Großen die Kirche auf Erden zur Wirklichkeit geworden, und das blutige Martyrium erscheint abgelöst durch das unblutige Martyrium der Virginität (S. 235ff.). Man erkennt, worin zuzweit Grützmacher die Bedeutung des Hieronymus beschlossen sieht, in der Verherrlichung des asketischen Lebens, in der Propaganda für coenobitäre Ideen, die seine erbaulichen Sendschreiben zu vielgelesenen Traktaten in der Hand des mittelalterlichen Mönchtums gemacht haben. Dem Patriarchen des Mönchtums gelten daher mehrere Abschnitte (S. 95ff., 137ff. und 240ff.) mit ausführlichen Inhaltsangaben jener Mahnbriefe, die durch ihre Anschaulichkeit und ihren Reichtum an Schilderungen aus dem wirklichen Leben die typischen Beschreibungen der Askese und ihrer Vorzüge fast in den Hintergrund drängen: sie werden dadurch zu wertvollen Quellen für die Kulturgeschichte ihrer Entstehungszeit und lassen ihren Urheber weniger unsympathisch erscheinen als den starren Eiferer für die kirchlich gebundene Orthodoxie, mag gleich sein größtes

Verdienst, die Bibelübersetzung, allein genügen, um ihn unter die Lehrer der Kirche einzureihen.

Längst haben wir erkannt, daß alle Periodisierungen der Vergangenheit Notbehelfe sind, dem menschlichen Verstande aber unentbehrliche Hilfsmittel, um durch sie das Nacheinander der Ereignisse ordnend zu begreifen. Fließen nicht in Wirklichkeit die von uns angesetzten Zeiträume unmerklich ineinander über? Sind nicht Altertum und Mittelalter eben durch das Band des religiösen Lebens, durch die Entfaltung des christlichen Glaubens, seiner Kultur und Kirchenverfassung aufs engste miteinander verknüpft? Selten sind uns diese Tatsachen so deutlich, so handgreiflich entgegengetreten wie bei der Lektüre des prächtig ausgestatteten Buches von H. Grisar über die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihren Reliquienschatz, das von überraschenden Entdeckungen auf dem Gebiete wie der kirchlichen Kunstübung so des Reliquienwesens Kunde gibt.[1] Ihr Schauplatz ist die Palastkapelle der mittelalterlichen Päpste zu Rom in der Nähe der nur einmal betretenen Scala santa. Ihre Ergebnisse bestehen aus zahlreichen Kunstgegenständen wie z. B. Kreuzen, Reliquiaren, Holz- und Elfenbeinwerken, ferner Textilien mit bildlichen Darstellungen, dazu einer stattlichen Zahl von Reliquien, deren Ursprung und Gebrauch Grisar aufzudecken sich bemüht. Die Frage nach ihrer Authentizität braucht hier nicht aufgerollt zu werden, da sie uns als dem Gebiet des Glaubens angehörig undiskutierbar dünkt. Über sie hinaus ist es lehrreich zu beobachten, welcher Art die beschriebenen Reliquien sind, vor allem das Salvatorbild, d. h. jenes nicht von Menschenhand gemachte Bildnis Jesu, dessen zum ersten Male in der Biographie des Papstes Stephan II. († 757) Erwähnung geschieht und dem

[1] *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz.* Meine Entdeckungen und Studien in der Palastkapelle der mittelalterlichen Päpste. Mit einer Abhandlung von M. Dreger über die figurierten Seidenstoffe des Schatzes. Freiburg i. Br., Herder 1908.

seit Beginn des 9. Jahrhunderts göttliche Herkunft zuerkann wurde. Auch ein goldenes Emailkreuz vielleicht aus der Zei vor Papst Sergius († 701) trat zutage, des weiteren ei goldenes Gemmenkreuz, dessen Beschreibung Grisar veranlaßt über die Reliquien des wahren Kreuzes und die Salbungen mi Balsam, über die Geschichte der angeblichen Christusreliqui des Gemmenkreuzes, das praeputium D.N.J.C., zu handel (S. 82ff. 89ff.). Aus der Zahl der silbernen Reliquiare möge die der Sandalia D.N.J.C., der Häupter der Heiligen Agnes un Praxedes, ein altchristliches mit dem Bild der Verehrung de Kreuzes erwähnt sein, aus der Zahl ferner der Elfenbeinwerk eine Pyxis mit Szenen des Bacchuskultus (S. 120ff.), währen unter den Gewändern des Schatzes solche mit Symbolen un Tierbildern möglicherweise des ostasiatischen Kulturkreise begegnen. Man mag bedauern, daß Grisar keine unbeding vollständige Schilderung aller aufgedeckten Kunstgegenständ usw. gegeben hat (vgl. S. 141) —, was er bietet ist wertvol nicht zuletzt durch die ständigen Hinweise auf die erschließ bare Geschichte des einzelnen Objektes in historischen un liturgischen Aufzeichnungen. Dadurch aber fällt Licht au gottesdienstliche Bräuche, die freilich z. T. recht sehr an Bilder dienst gemahnen (vgl. bes. S. 69ff.). Auch wer die Urteile des Ver fassers über diese Zeremonien nicht teilt, wird ihm für seine mühe vollen Untersuchungen Dank wissen und es begreiflich finden daß er in einem erläuternden Vorbericht zur Publikation vo Ph. Lauer über denselben Schatz Stellung genommen hat.

Einen zeitlich und räumlich größeren Rahmen umspann die Untersuchung von St. Beissel über die Geschichte de Marienverehrung in Deutschland während des Mittelalters, ei Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte, wie ih Verfasser sie nennt.[1] Er hat seinen Stoff in 29 Kapitel ge

[1] *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während de Mittelalters.* Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte Freiburg i. Br., Herder 1909.

gliedert: ausgehend von den Grundlagen und Anfängen der Marienverehrung in Deutschland und Frankreich (S. 4ff.) richtet er sein Augenmerk auf die Marienkirchen (S. 19ff. 132ff. 430ff.), die marianischen Wallfahrtsorte und Wallfahrten (S. 143ff. 415ff.), die Marienfeste des 9. Jahrhunderts (S. 42ff.), die marianische Literatur, Legende und Predigt (S. 57ff. 90ff. 489ff.), auf Maria in den Offenbarungen des 12. bis 14. Jahrhunderts (S. 278ff.), die Marienbilder (S. 71ff. 157ff. 327ff. 463ff.), Darstellungen ihres Lebens (S. 175ff.), ihres Stammbaums und ihrer Jugend (S. 567ff.), im verborgenen Leben des Herrn (S. 593ff.), ihrer Freuden (S. 630ff.), auf ihre Reliquien (S. 292ff.), die Marienverehrung in den Orden, im Volke und in der Liturgie (S. 195ff. 214ff. 251ff. 266ff. 304ff. 379ff.), auf den Rosenkranz, seine Geheimnisse und Bruderschaften (S. 228ff. 511ff. 540ff.). Um eine Einsicht in den Inhalt des Buches zu vermitteln, sind Abschnitte gleicher oder ähnlicher Art hier zusammengefaßt: der Autor selbst hat sie — mit gutem Recht — getrennt, da es ihm nicht auf eine Systematik und Topologie der Marienverehrung ankam als vielmehr auf ihre Geschichte, die in immer neuen Ansätzen neue Formen jenes Kultus geschaffen hat. Die Vielgestaltigkeit dieser Formen erweckt billig Erstaunen: welcher Weg doch von der Benennung von Kirchen nach der Heiligen bis zu den Darstellungen der Gottesmutter im verborgenen Leben des Herrn und ihrer Freuden, auf der anderen Seite welche Intensität legendarischer Ausschmückung in Gebeten, Schriften, Gebräuchen, die doch keine neuen Wesenszüge Marias enthüllen können! Immer wieder setzen Erweiterungen, Ausdeutungen ein, und schließlich empfängt der Leser den Eindruck, daß am Schluß des Mittelalters die Verehrung der Maria wohl kaum mehr gesteigert werden konnte. Beissel hat sich in den Abschnitten über die marianische Literatur (S. 57ff. 90ff. 489ff.) und über Maria in den Offenbarungen des 12. bis 14. Jahrhunderts (S. 278ff.) begnügt, jedes einzelne Zeugnis für sich sprechen zu lassen,

ein Verfahren, das im Interesse der freilich planmäßig nicht angestrebten Vollständigkeit nützlich ist, das aber verhindert die durchgängigen Anschauungen über die Heilige zu erkennen und eine Art von literarischem Porträt der vielgenannten Frau zu zeichnen. Hierin beruht offensichtlich ein Nachteil des mit erstaunlichem Fleiß zusammengetragenen Buches; denn wer sollte imstande sein, durch den Wald dieser Einzelzeugnisse sich einen Weg zu ebenen, der die Aussichten eröffnete auf die Verschiedenheiten solcher Prädikate, die der Maria im 10. bis 15. Jahrhundert beigelegt wurden? So macht die Anlage des Werkes an sich selbst es unmöglich, die wirkliche Geschichte der an Maria sich knüpfenden Vorstellungen zu erfassen —, ein Glück nur, daß die spezifisch kunstgeschichtlichen Abschnitte über die Marienbilder usw. schärfer zu sondern trachten und daß von künstlerischen Anregungen wiederum die Literatur über Maria befruchtet erscheint. Aus jeder Zeile des Werkes spricht der gläubige Katholik, der sich über die Vielseitigkeit der Marienverehrung freut, in ihr eine Bestätigung der kirchlichen Lehren über die Gottesmutter findet, während der Andersgläubige in ihr die wechselvollen Ausgestaltungen ständig wirkender Phantasie erblickt. Was aber ist ihr Ausgangspunkt? Die Antwort des Verfassers müht sich darzutun, daß allein die biblische Lehre, wie sie von Rom nach Deutschland gedrungen sei, die Grundlage der Marienverehrung gebildet habe; er lehnt die Anschauungen von J. Grimm ab, der in ihr und ihren Festen die Weiterwirkungen heidnischer Vorstellungen erblicken wollte (bes. S. 57). Beissel hat hier zwei verschiedenartige Dinge auf eine Stufe gestellt. Daß Maria zunächst nur in der Bibel erwähnt war, bestreitet niemand; ihre Verehrung aber hat sicherlich schon in Griechenland und Italien Elemente des Kultus der Venus, Juno und Cybele in sich aufgenommen, die dann um germanische Anschauungen von Holda, Frouwa, den Nornen und Walküren vermehrt wurden; mit anderen Worten, die Marienverehrung stellt sich

als eine Mischung von Anschauungskreisen dar. Der Verfasser ist sich selbst nicht getreu, wenn er einerseits die Meinung Grimms als auf falschen Vorstellungen beruhend ablehnt, sofort aber hinzufügt: „Manche Formen dieser Verehrung entsprechen freilich in vielen [vielem den?] altererbten Anschauungen des deutschen Volkes. Diese sind dann „heidnisch", insofern auch die Heiden die ganze menschliche Natur mit ihrem tiefen Gefühl besaßen, nicht insofern man heidnisch als Ausdruck der Abgötterei ansieht. Aus der Tiefe des deutschen Gemütes sproßte innige Liebe zur Milde, Güte, Schönheit und Macht einer hehren Frau empor. Poetische Auffassung und freudige Begrüßung stattlicher Bäume und uralter Haine, frischer, heilkräftiger Quellen sind allgemein menschlich, weder spezifisch heidnisch noch christlich. Heidentum und Christentum haben in sie gleichsam ihren Einfluß hineinverwebt" (S. 53). Beissel verweist also auf eine Verbindung ursprünglich getrennter Gedankenreihen, die den nicht beleidigt, der nicht wie der Verfasser an der Göttlichkeit der Maria als Postulat festhält. Er muß Maria mit einem Nimbus umkleiden, den ihr das Gemüt, nicht der Verstand und die Wirklichkeit zubilligen kann. — Gleich hier sei vermerkt, daß St. Beissel dem eben gewürdigten Werke eine zweite, demselben Gegenstand gewidmete Arbeit hat folgen lassen, deren Aufgabe es ist, die Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert zu schildern.[1] Fortgefallen ist also hier die Beschränkung auf Deutschland, derart daß nun der Verfasser das ganze Gebiet der katholischen Kirche umspannt, um seine staunenswerte Belesenheit und die Ausdehnung seiner Studien deutlich erkennen zu lassen. Des ihm zuströmenden Stoffes hat er versucht Herr zu werden durch eine übersichtliche Gliederung, die hier wenigstens in ihren Grundzügen angedeutet werden mag. Er geht aus von der Erweiterung des „Gegrüßet seist du, Maria" (S. 5ff.) und dem

[1] *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert.* Freiburg i. Br., Herder 1910.

Gebete „Der Engel des Herrn“ (S. 16ff.); länger beschäftigt ihn Entwicklung und Ausgestaltung des Rosenkranzes und der ihm gewidmeten Bruderschaften (S. 35ff. 54ff. 87ff.). Er hat von der Bekämpfung der Marienverehrung durch Protestanten zu berichten (S. 100ff.), nicht minder aber von immer zahlreicheren bildnerischen Darstellungen der Jungfrau durch Maler und Bildhauer, die wie sie selbst so einzelne Teile ihres Lebens und die ihr gewidmeten Texte geschildert haben (S. 117ff. 176ff. 196ff. 275ff. 298ff. 333ff. 376ff. 391ff.). Einläßlich wertet er das Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä und die ihm gewidmeten Bilder (S. 217ff. 242ff.), bis drei Abschnitte über das heilige Haus zu Loreto (S. 423ff.), marianische Litaneien (S. 466ff.) und Salveandachten (S. 494ff.) das Ganze abschließen. Wir stehen nicht an, Beissels Buch als eine reichhaltige Fundgrube des verschiedenartigsten Materials zu bezeichnen; es ohne Pause zu lesen wird man sich schwerer entschließen, da das Interesse am breit ausgesponnenen Gegenstande leicht erlahmt, namentlich sobald der Standpunkt des Lesers ein anderer ist als der des Verfassers. Immerhin sei hervorgehoben, daß durch die Ausbreitung der Quellenzeugnisse, durch die vielen Illustrationen das Buch nicht nur für den Katholiken, namentlich den Seelsorgegeistlichen von Wert ist, sondern auch für den Protestanten, dem hier eine Fülle neuer Kenntnisse sich erschließt. In dieser Hinsicht sei nicht zuletzt der Abschnitt über das heilige Haus zu Loreto namhaft gemacht (S. 423ff.), der zugleich ein Verzeichnis der Loretokapellen enthält; nicht minder freilich bleibt die Art bezeichnend, mit der Beissel den Einwänden begegnet, die gegen die Echtheit jenes Hauses, gegen seine Übertragung nach Loreto und die dorthin gerichteten Pilgerfahrten erhoben wurden. Deutlich wird gerade hier der Gegensatz der Anschauungen, die keine Brücke zu vereinigen imstande ist.[1]

[1] Das Werk von A. Franz *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I. II. Freiburg i. Br., Herder 1909 ging uns erst nach Abschluß

In die Zeit der Bekehrung der Germanen zum Christentum einen größeren Leserkreis einzuführen, ist das Ziel der Monographie von G. Schnürer, die den heiligen Bonifatius zum Mittelpunkt hat.[1] Leben und Charakter des Apostels der Deutschen aufs neue zu schildern mag nach A. Haucks Kirchengeschichte Deutschlands (I) als ein Wagnis erscheinen, aber es sei alsbald angemerkt, daß der Verfasser es verstanden hat, in das Wesen seines Helden sich liebevoll zu versenken und sein Wirken in den welthistorischen Zusammenhang der Dinge einzugliedern. Zugute kommt ihm die Verwertung der jüngsten Ausgabe der Vitae s. Bonifatii durch W. Levison, dazu mancher neueren Untersuchung, wie er dann mit gutem Grund das Jahr 754 als das des Märtyrertodes von Bonifaz beibehalten hat. Die Würdigung des angelsächsischen Missionars und römischen Legaten erhebt sich auf dem Hintergrunde einer solchen der Benediktinerregel[2] und der Bekehrung seines Heimatvolkes zum Christentum. Sie begleitet die Wirksamkeit des Bonifaz in ihren verschiedenen Phasen, um bei jeder zugleich der Beziehungen zum Papsttum und zur fränkischen Reichsgewalt zu gedenken. Sie mündet aus in eine Charakteristik Bonifazens als des Trägers deutscher Art. Unserer Meinung nach fehlt eins, die zusammenfassende Darlegung der religiösen Höhenlage der germanischen Stämme bei ihrer Bekehrung, insonderheit der ostrheinischen Deutschen im 8. Jahrhundert; die Einzelzüge des Heidentums, das Bonifaz bekämpfte, sind über das ganze Buch hin zerstreut, und so dankenswert die Mitteilung bezeich-

---

des Manuskripts zu: seine Anzeige wird im folgenden Bericht nachzuholen sein.

[1] *Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum. Bonifatius.* Mainz, Kirchheim & Co. 1909, als Bestandteil der „Weltgeschichte in Charakterbildern" herausg. von F. Kampers.

[2] Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Die wirtschaftstheoretischen Anschauungen der Regula s. Benedicti* in den Historischen Aufsätzen K. Zeumer dargebracht (Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1910), S. 31ff.

nender Quellenstellen über die Art der Mission ist (z. B. S. 41f.)[1], ebenso wünschenswert wäre es gewesen, daß Schnürer an der Hand der Epistolae Bonifatii versucht hätte, Angaben über heidnische Bräuche und Vorstellungen einmal zu vereinigen. Die Motivierung der Christianisierung scheint zuweilen weiterzugehen als unsere Quellen es erlauben (vgl. z. B. S. 7), während anderwärts die Wiedergabe bezeichnender Einzelberichte z. B. aus Beda (S. 15f.) sehr passend in den Text verwoben ist. Das Urteil des Verfassers über die Gegner seines Helden ist stets gerecht, so z. B. über die Schwärmereien der im Jahre 745 verurteilten Aldebert und Clemens, für deren eigentümliche Lehre von der Wunderkraft abgeschnittener Haare und Nägel L. Deubner auf eigenartige Parallelen aus dem Altertum verweisen konnte, wie auch ihre Himmelsbriefe hier erwähnt sein mögen.[2] Weitere Einzelheiten sollen hier nicht zur Sprache kommen: genug, daß Schnürers neue Arbeit ebenbürtig seiner früheren über den hl. Franz von Assisi sich anreiht, ohne zu einer schlechthin epideiktischen Preisrede über Bonifaz zu werden, nachdem ältere Heißsporne gerade in der Verzerrung seines Bildes unentschuldbare Blößen gezeigt hatten.

Als Historiker hat Schnürer es verschmäht, von Wundern seines Helden zu berichten: er steht seiner Aufgabe anders gegenüber als der Verfasser einer Heiligenbiographie des Mittelalters —, wir beobachten die Säkularisation der Historie im Sinne von R. Fester. Wie aber suchte ein mittelalterlicher Autor seine Aufgabe zu lösen? Die Antwort auf diese Frage zu geben unternimmt das Buch von L. Zöpf, eine erfreuliche Bereicherung unserer Kenntnis nicht allein der Hagiographie,

---

[1] Vgl. dazu W. Konen *Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung.* Bonner Diss. Düsseldorf, Ohligschlager 1910.

[2] Vgl. dazu Mon. Germ. Concilia II, S. 41 Anm. 1 und S. 1010, wo zu den dort angeführten Hinweisen von L. Deubner noch der weitere desselben Gelehrten auf Grass *Die russischen Sekten* II, 1 S. 213 hinzugefügt werden mag.

sondern auch der geistigen Voraussetzungen, aus denen heraus jene Literaturgattung erwuchs und ihre Richtung empfing.[1] Man kennt die neuen Arbeiten von Delehaye und Günter; in ihren Kreis gehört die vorliegende Schrift, die ihren Stoff in zehn Abschnitte gliedert: ausgehend von Grund und Zweck des Heiligenlebens behandelt sie die Heiligen-Legende, die Heiligen-Vita und die Heiligen-Biographie; sie lehrt die Heiligenleben des 10. Jahrhunderts als einen Spiegel der Zeitideen erkennen, um daran Betrachtungen über seine Beziehungen zwischen der Vergangenheit und Zukunft, über seine Bedeutung als einer geschichtlichen Quelle zu knüpfen. Die Anschauungen vom Jenseits, die Wunder in den Heiligenleben werden erörtert, nicht minder der Heiligenkultus, das Naturgefühl, die Darstellungen und das Novellenartige in ihnen. Aus allem mag man den planmäßigen Aufbau erkennen, der das Ganze erfüllt und trägt. Von den Abschnitten fesseln wohl am meisten der siebente und achte, d. h. die über die Anschauungen vom Jenseits und die Wunder. In jenem werden u. a. auch die Visionäre gewürdigt, allerdings in etwas starker Einschränkung auf das 10. Jahrhundert; gerne hätte man hier Anknüpfungen an die ältere und spätere Literatur der Visionen und ihre Motive gesehen. Im zweitgenannten Kapitel ist die Zusammenstellung der Wunder von Interesse. Zöpf gruppiert sie nach ihren Motiven, zählt Bau-, Quellen-, Vermehrungs-, Bequemlichkeits- und Verklärungswunder auf und beobachtet das Wandern der Motive wie auch das Verhalten der Heiligen bei der Wunderausübung. Wohl muß er bekennen, daß die Hagiographie des 10. Jahrhunderts auf dem Gebiete des Wunders nichts Selbständiges geschaffen hat, daß die Wunder neben dem

[1] *Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert* (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance herausg. von W. Goetz. Heft 1). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1908; vgl. dazu O. Holder-Egger: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXXIV (1909), S. 240f.

nicht abzulehnenden Einfluß der Volkssage dem Vorbild biblischer Erzählungen ihre Entstehung verdanken und daß ihre Motive durchweg innerhalb der Grenzen des Typischen sich bewegen. Aber gerade daß er sie zusammenstellte ist nützlich; denn auf solche Weise wird der Vergleich mit ähnlichen Berichten aus älterer und jüngerer Zeit erleichtert; die Kontinuität des Wunderglaubens als einer Äußerungsform religiösen Geisteslebens tritt greifbar zutage. Wie groß die Zahl der untersuchten Heiligenleben ist, lehrt die Tabelle am Schluß des Buches erkennen, dessen Fleiß gern hervorgehoben sei. Wohl ist seine Beschränkung auf das 10. Jahrhundert getadelt und vom Verfasser überdies gefordert worden, daß er eine Vergleichung seiner Materialien mit denen des 9. Jahrhunderts vorgenommen hätte —, hieße solches aber nicht von einer Erstlingsschrift allzuviel verlangen? Wenn alle ersten Arbeiten jüngerer Forscher solche Reife zeigten wie die vorliegende, dann erlebten wir in der Tat einmal ein Wunder, dessen Motiv wenigstens noch neu wäre.[1]

In Kürze sei der Studien zur Lebensgeschichte einzelner Persönlichkeiten des 11. Jahrhunderts und seiner Nachfolger gedacht. J. Drehmann legt die Stellung dar, die Papst Leo IX. († 1054) zur Frage der Simonie einnahm, d. h. jener bekannten, oft übertrieben geschilderten Mißbräuche bei der Besetzung kirchlicher Ämter durch Laien und Kleriker, als deren *ἥρως ἐπώνυμος* der in der Apostelgeschichte genannte

[1] Verwiesen sei hier auf den anregenden Aufsatz von E. A. Stückelberg über *Heiligengeographie* mit zwei Tafeln, die einmal die Ausbreitung des Galluskultus über die Schweiz, sodann die des Thebäerkultus von Solothurn aus veranschaulichen: Archiv für Kulturgeschichte herausg. von G. Steinhausen VIII (1910), S. 42ff. Genannt sei auch die Schrift desselben Verfassers über *Die Katakombenheiligen in der Schweiz* mit ihrem Verzeichnis derjenigen ursprünglich in römischen Katakomben beigesetzten Reliquien von Heiligen, die seit dem 17. Jahrhundert vornehmlich durch die Schweizergarde in die Schweiz gebracht, hier feierlich beigesetzt und der Verehrung zugänglich gemacht wurden (Kempten und München, J. Kösel 1907).

Simon angesehen wurde.[1] — Mit der rätselvollen Persönlichkeit und den zahlreichen Schriften des Honorius Augustodunensis befaßt sich J. A. Endres, oft in glücklicher Polemik gegen J. von Kelle, der mehrere unter dem Namen des Honorius gehende Traktate von anderen anonymen Autoren verfaßt wissen wollte.[2] Allerdings auch Honorius scheint ein Deckname zu sein für einen um die Mitte des 12. Jahrhunderts lebenden Schottenklausner beim Kloster St. Jakob in Regensburg. Im ganzen 38 Werke verschiedenartigsten Inhalts soll er zusammengestellt haben, zumeist also Kompilationen, deren Zweck es war, die Ansichten älterer Autoren zu popularisieren. Von ihnen insgesamt seien hier nur erwähnt das Eucharistion und die Scala coeli maior mit ihrem Mystizismus, die Imago mundi mit ihren Beziehungen zur Legende vom Kreuzesholz Christi, die Expositio in cantica canticorum mit solchen zur Symbolik und kirchlichen Kunst, bezeichnenderweise gerade in Regensburg (s. auch S. 126ff.). Der Aufzählung der Traktate läßt Endres eine gründliche Würdigung ihres Autors als Philosophen und Theologen folgen; besonders erwähnt sei die Darlegung über des Honorius Lehre vom Engelsturz, vom Hinabsteigen Christi in die Unterwelt, von Christi Himmelfahrt und von den letzten Endzuständen der Menschen, vom Übergang des Körperlichen ins Geistige, des Geistigen in Gott (s. bes. S. 114ff. und S. 150ff.). Ein Anhang bringt eine Auswahl von Texten, unter denen die zweier Traktate (Quaestio utrum monachis liceat praedicare; Quod monachis liceat praedicare) hervorgehoben seien. — Ph. Funk geht dem Leben und den Werken Jakobs von Vitry († 1241) nach, jenes Kanonikers und Predigers im belgischen Oignies, der ums Jahr 1214 zum Bischof von Akkon

[1] *Papst Leo IX. und die Simonie.* Ein Beitrag zur Untersuchung der Vorgeschichte des Investiturstreites (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance herausg. von W. Goetz Heft 2). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1908.

[2] *Honorius Augustodunensis.* Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert. Kempten und München, J. Kösel 1906.

gewählt und 1229 zum Kardinalbischof von Tusculum kreiert wurde, um in Briefen, Geschichtswerken und Predigten darzutun, daß er mehr als Theologe denn als Kirchenfürst gewertet werden will.[1] Mögen seine Ansichten gleich traditionell und scholastisch sein, lehrreich ist unter seinen Schriften nicht zuletzt die Biographie der Beghine Maria von Oignies († 1213). Jakob war ihr Beichtvater gewesen, als ihr Biograph aber steht er bei aller Anlehnung an das überlieferte Schema am Beginn eines mystischen Vitenstils mit seinen beiden wesenhaften Zügen, einmal dem hesychastischen Charakter, dem Losgelöstsein von Sinnlichkeit, Welt und Zeit, sodann dem kontemplativen Aufstieg zu Gott vermittels der Erlebnisse einer religiösen Phantasie und eines frommen Empfindens. Auch in der Geschichte der Predigt nimmt Jakob von Vitry seinen eigenen Platz ein dank der in seine Schriften homiletischen Charakters eingestreuten Beispiele aus der Tierfabel und aus dem täglichen Leben, die freilich oft an Komik und derbe Burleske streifen — man denkt an die Erzählungen bei dem zeitgenössischen Historiker Salimbene da Parma —, obwohl hierbei wiederum das Wesen Jakobs in eigenartigem, nicht restlos erklärbarem Zwiespalt erscheint. Funk hat sich bemüht, seinen Charakter zu verdeutlichen, jedenfalls ihn gerechter und — im allgemeinen — richtiger zu werten, als es durch W. Preger geschehen war. — Wenn Jakob von Vitry in seinen Werken auch des hl. Franz von Assisi gedacht hat, so mag passend sich hier ein Hinweis auf die Studie von J. Merkt anreihen, die mit dem Wunder der Stigmatisation Franzens sich beschäftigt.[2] Der Verfasser kann auf eine statt-

[1] *Jakob von Vitry.* Leben und Werke (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance herausg. von W. Goetz. Heft 3). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1909.

[2] *Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi* (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance herausg. von W. Goetz. Heft 5). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1910; vgl. auch Historische Zeitschrift 106 (1911), S. 195 f. 654.

liche Reihe von Vorgängern zurückblicken — unter ihnen auf K. Hase und K. Hampe —, was aber ihn begünstigt, ist die ausgebreitete Belesenheit nicht zuletzt in neuerer medizinischer Literatur über ähnliche Erscheinungen, die es ermöglicht die Entstehung jener Wundmale zu deuten. Merkt erklärt sie letzthin als die Folge einer Autosuggestion, die um so wirksamer sein mußte, weil der durch Askese und Siechtum geschwächte Körper des Heiligen ihren Einflüssen unterlag einer Autosuggestion zugleich im Zustand der Ekstase, die dem jahrelangen Streben und Sehnen nach persönlichem Erleben der Leiden Christi Erfüllung brachte. Nicht als wäre in diesem Ergebnis allein der Inhalt der gewandten Schrift beschlossen: hervorgehoben sei auch die Kritik der sorgfältig zusammengetragenen Quellenberichte, die Ansetzung der Stigmatisation kurz vor den Tod ihres Trägers und endlich der Versuch ihr Aussehen zu schildern. Ob der Verfasser allgemeine Zustimmung finden wird? — Dem Biographen des Heiligen von Assisi, dem Ordensgeneral Bonaventura, der im Jahre 1274 als Kardinalbischof von Ostia starb, ist die Schrift von H. Lemmens gewidmet.[1] Ihre Würdigung wird zu berücksichtigen haben, daß sie als eine Festschrift zum 700jährigen Jubiläum des Franziskanerordens sich darstellt, als dessen Epoche ihr jener Tag erscheint, da „Franziskus in der Portiunculakapelle bei Assisi seine Aufgabe erkannte und Hand an ihre Ausführung legte". Bonaventuras Generalat ist dem Verfasser „das Ideal und ein Spiegel für die folgenden Zeiten", er selbst „dem neuen Jahrhundert Führer und Berater". Man hat es mit einer Lobrede zu tun, die allzusehr die an sich nicht tadelnswerte Begeisterung für Bonaventura hervorkehrt, überall und stets ihn lobt, nur Gutes von ihm zu berichten weiß, mag es sich handeln um den Lehrer der hl. Schrift, um den Autor über Askese und den Ordensstifter, um den Prediger, Ordensgeneral

[1] *Der hl. Bonaventura*, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden 1221—1274. Kempten und München, J. Kösel 1909.

und Kardinalbischof. Immerhin wird man das Buch nicht gänzlich ohne Ertrag lesen, zumal an den Stellen, die aus Bonaventuras Deutungen der Bibel, asketischen wie mystischen Traktaten und Predigten Auszüge bringen, nur daß schärfer, als es durch Lemmens geschieht, seine Ansichten von der Vernunftgemäßheit der Kirchenlehre und der Theologie als des Abschlusses aller Wissenschaften und sein Realismus hätten betont werden können. Der Verfasser ist geneigt, Bonaventuras Bedeutung recht zu überschätzen; es klingt doch gelinde gesagt wie Überhebung, wenn S. 23f. im Zusammenhang mit allgemeinen Betrachtungen folgende Sätze begegnen: „Die christlichen Denker nahmen mit Dank die Ergebnisse des menschlichen Forschens, die Formen und Begriffe der erprobten Lehrer Griechenlands entgegen. Was diese über Gott und die Welt, über die Seele und ihr Ziel Gutes und Wahres gelehrt, erkannten sie an; mit den geoffenbarten Wahrheiten läuterten und entwickelten sie es und brachten es zu allgemeiner Bedeutung. Das Christentum bedurfte ihrer Arbeiten nicht. Hätten Plato und Aristoteles nicht gelebt und gelehrt, so würden die christlichen Denker den Glaubensinhalt der Heilslehre auch ohne diese Hilfe entwickelt haben.“ Nicht nur hier sind große Fragezeichen am Platz; auch S. 12 mutet der Satz: „Adelig (nobilis) hieß im Mittelalter auch der, welcher an einer Hochschule seine Bildung erhalten“ zumal denjenigen eigentümlich an, der von der Bedeutung der Geburtsstände im Gesamtgefüge der Kirche Kenntnis hat. Dem Kapitel endlich über Bonaventura als Ordensgeneral fehlt es nicht am Willen, die Streitigkeiten zwischen Konventualen und Observanten klar zu legen, Bonaventuras gemäßigte Richtung deutlich herauszuarbeiten, gerade seine Wirksamkeit aber für die Weiterbildung der Ordensverfassung wird nicht so systematisch entwickelt, wie es die Beschlüsse der von ihm veranstalteten Generalkapitel und seine Sorge für die Liturgie der klösterlichen Gottesdienste nahegelegt hätten. Daß die

Schriften über den Orden (De perfectione evangelica, Apologia pauperum u. a. m.) ausführlich behandelt werden (S. 112ff.), ist dankenswert, gern aber hätte man die Frage beantwortet gesehen, ob und wie weit bei Bonaventura Praxis und Theorie sich deckten. Lemmens hebt deutlich hervor, daß der Standpunkt und das Verdienst des Ordensgenerals (seit 1257) in der Unterscheidung beruhe zwischen den unverbindlichen Idealen und Taten des Stifters einerseits und der in der Ordensregel festgelegten Pflicht andererseits; lag hierin aber nicht ein Fingerzeig dafür, daß ein tieferes Eindringen in Bonaventuras Verwaltung noch mehr geboten hätte? Daß Lemmens in dem letzten Abschnitt über Bonaventura als Kardinal und Mitglied des 2. allgemeinen Konzils zu Lyon (1274) auf knappe Schilderung des Wichtigen sich beschränkte, ist nur zu billigen; doch dies Kapitel allein hindert nicht die Bemerkung, daß seine Schrift im ganzen eher als eine Vorarbeit denn als eine abschließende Biographie gelten darf.

Nur erwähnt sei das Buch von E. Hasse über Dante, da sein wesentlich erbaulicher Charakter sich der Würdigung an dieser Stelle entzieht;[1] ist es doch das Ziel der Verfasserin, „in einer Auslegung des Gedichts das örtlich und zeitlich Beschränkte, die politisch-reformatorische und kirchenreformatorische Bedeutung zurücktreten zu lassen vor der ethisch-religiösen Bedeutung, die es für den Dichter selbst und heute noch für uns besitzt." Eben in das Zeitalter Dantes aber fällt der Beginn der Blütezeit deutscher Mystik, die ihrerseits von Männern wie Meister Eckehart, Johann Tauler, Heinrich Seuse u. a. m. getragen wird. Bei ihrer weittragenden Wichtigkeit war es dankenswert, daß P. Mehlhorn die Grundgedanken jener religiösen Anschauungswelt einem weiteren Leserkreis

[1] *Dantes Göttliche Komödie.* Das Epos vom inneren Menschen. Kempten und München, J. Kösel 1909; vgl. dazu K. Voßler: Deutsche Literaturzeitung 1910 n. 10 Sp. 615f.

nahe zu bringen versucht hat.[1] In gedrängter Kürze schildert die Einleitung das Aufkommen und die Bedeutung der Mystik seit dem Altertum, ihren Weg über Paulus, Plotin und Augustin, ihre Verpflanzung ins Abendland durch die Schriften des Dionysius Areopagita, ihr Neuaufleben im 12. Jahrhundert, seit dem ihr Einklang, ebenso aber auch ihr Widerspruch zu den herrschenden kirchlichen Lehren immer deutlicher zutage trat. Das 13. Jahrhundert schuf ihr die Möglichkeit weiterer Entfaltung, der Ausbreitung durch Gesichte, Offenbarungen und Predigten, und Meister Eckehart ist der erste, dessen Ideen Mehlhorn in Auszügen aus seinen Schriften vergegenwärtigt; desgleichen werden Johann Tauler, Heinrich Seuse und Johann von Reuysbroeck besprochen, zuletzt das „Büchlein vom vollkommenen Leben" oder, wie Luther es nannte, die „Theologia deutsch".[2] Mit den Exzerpten verbinden sich kurze Lebensbeschreibungen und im Anhang ausreichende Literaturnachweise, sodaß die Schrift nicht zuletzt um ihrer vornehmen, volkstümlichen Darstellung willen im Leser das Gefühl weckt, in ihr einer guten Führung sich anvertraut zu haben. Bezeichnend ist aber auch, daß in gleicher Weise von katholischer Seite das Andenken an die Mystik des Mittelalters erneuert wird. Vor uns liegt ein kleiner Band, seinem Titel nach der erste einer größeren Reihe, die den deutschen Mystikern eingeräumt werden soll, dem Inhalt nach

[1] *Die Blütezeit der deutschen Mystik* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 6). Tübingen, J. C. B. Mohr 1907.

[2] Noch nicht benutzen konnte Mehlhorn die Ausgabe dieser Schrift durch H. Mandel mit ihrer ausführlichen Einleitung (Luthers Ausgabe und Beurteilung; weitere Ausgaben; Entstehung der Theologia deutsch; ihr Gedankengang; ihre Beurteilung in der Geschichte; ihre Bedeutung). Der Text ist begleitet von erläuternden Anmerkungen; ihm folgen die Varianten der Ausgabe Pfeiffers, die in einer freilich die Lektüre nur erschwerenden Weise den Schluß des Heftes bilden (*Theologia deutsch*; a. u. d. T.: Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus herausg. von J. Kunze und C. Stange. Heft 7. Leipzig, A. Deichert, [G. Böhme] 1908).

eine Auswahl von Übersetzungen aus dem Schriftenzyklus, dem sog. Exemplar des Heinrich Seuse († 1366), die W. Öhl mit Geschick hergestellt hat.[1] Natürlich kann er mehr bringen als Mehlhorn, aber die Bücher beider werden sicherlich nebeneinander ihren Platz behaupten, das eine dank der umfangreichen Exzerpte, das andere dank der gedrängten Wiedergabe der leitenden Ideen des Dominikaners, die freilich Mehlhorn nüchterner beurteilt als Öhl, der mehrfach sich auf J. Görres beruft —, ein Hinweis auf Zusammenhänge geistiger Art, den man leicht bis in die Gegenwart ausdehnen könnte; irren wir nicht, so haben wir in den Lehren neuerer Konventikel wie z. B. der Quäker ein Symptom der alten, in stets sich verjüngenden Äußerungsformen auftretenden Mystik zu erkennen. Man hat von einer zweiten Richtung der mittelalterlichen Mystik gesprochen, deren Absicht es gewesen sei, den einfachen Bedürfnissen des Herzens und des Volkes zu dienen. Aus ihr erwuchs das vielumstrittene Buch „Von der Nachahmung Christi", dessen Autor Thomas von Kempen († 1471) auch der eines zweiten Traktats *Meditationes de incarnatione Christi* gewesen sein soll. Ohne auf die kritischen Fragen einzugehen hat ihn R. Heinrichs neu herausgegeben,[2] freilich in ausschließlicher Beschränkung auf den Text, dessen Betrachtungen auf Bibel- und Kirchenväterstellen aufgebaut sind; es ist bezeichnend, daß im letzten Kapitel keine Bezugnahme auf die Lehre der *immaculata conceptio Mariae* entgegentritt, die im Jahre 1439 von dem freilich damals papstfeindlichen Basler Konzil (36. Sitzung) als fromme Doktrin verkündet worden war. Wenig jünger als das Buch des Thomas von Kempen ist der erste Druck des Speculum humane salvationis, dessen

[1] *Deutsche Mystiker* I: Seuse. Kempten uud München, J. Kösel 1910 (Bestandteil der Sammlung Kösel).

[2] *Thomae a Kempis Meditationes de incarnatione Christi* una cum exhortatione Pii P. P. X. ad clerum catholicum de die 4. Augusti 1908. Dulmaniae [=Dülmen], A. Laumann 1909.

Verfasser aber, wie P. Perdrizet zu erweisen versucht,[1] der oberdeutsche Dominikaner, dann Kartäuser Laudolphus Saxo (um 1324) war. Behandelt werden in gründlichen Ausführungen zugleich Plan und Zweck des Poems, seine Quellen, darunter die Facta et dicta memorabilia des Valerius Maximus und jüngere Paradoxographien des Mittelalters; es ist lehrreich zu beobachten, wie im Speculum die Geschichte des Kodrus verwandt wird als eine Hinweisung auf Christus, wie die Vorstellung von dem für Schlangen unerträglichen Geruch der Cypresse umgedeutet wird auf Maria und ihr Vermögen, die böse Begier der Beschauer abzuwehren (vgl. die Parallelen S. 94ff.). Nützlich sind auch die Ausführungen über den typologischen Symbolismus vor dem Speculum, die ihm verwandten religiösen Bilderbücher und seinen Einfluß auf die Kunst. — In die letzten Jahrzehnte des Mittelalters fällt der Erlaß der berüchtigten Bulle Innocenz' VIII. († 1492) vom Jahre 1484 mit ihrer Festlegung des Hexenwahns, fällt die Entstehung des Hexenhammers von Jakob Sprenger und Heinrich Institoris (1487). Wie häufig gleich beide Machwerke, ihre Ursachen und Folgen behandelt sind, J. Français glaubte ihrer erneuten Untersuchung sich nicht entschlagen zu sollen, da ihm die Geschichte des Hexenwahns als die einer psychopathischen Epidemie und als das Symptom des antiwissenschaftlichen Kampfes der Kirche erschien.[2] Allerdings

[1] *Étude sur le Speculum humane salvationis.* Paris, H. Champion 1908; vgl. dazu O. Clemen: Zeitschrift für Kirchengeschichte 1909, S. 123ff.

[2] *L'église et la sorcellerie.* Paris, E. Murry 1910 (Bestandteil der Bibliothèque de critique réligieuse); s. auch R. Ohle *Der Hexenwahn* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 8). Tübingen, J. C. B. Mohr 1908. — Wir notieren hier auch die fleißige Biographie der schweizerischen Landeskunde von F. Heinemann, deren zweites Heft die Literatur enthält über folgende Themen: Inquisition, Intoleranz, Exkommunikation, Interdikt, Index, Zensur, Sektenwesen, Hexenwahn und Hexenprozesse (S. 280—318). Rechtsanschauungen (Bibliographie der schweizerischen Landeskunde, Faszikel V 5. Heft II der Kulturgeschichte und Volkskunde [Folklore] der Schweiz. Bern, K. J. Wyss 1908f.).

hatte sie bis ins 14. Jahrhundert hinein den Aberglauben befehdet,[1] seitdem aber ihm sich anbequemt, um ihn zur kirchlichen Lehre zu erheben. Der Verfasser schildert die Folgen dieses Wahns in geographischer Anordnung der nur allzu zahlreichen Beispiele vornehmlich aus Frankreich, ohne deshalb die aus Deutschland, Polen usw. zu übergehen. Sein Schlußkapitel über die Verantwortung der Kirche an jenen Scheußlichkeiten endet mit den Worten: „Heute noch glaubt der katholische Theologe an dieselben teuflischen Kräfte wie sein Vorgänger im 16. Jahrhundert; er glaubt an den Vertrag mit dem Teufel, sein Incubat, Succubat und alle Missetaten der Zauberei. Die einzige Wandlung, die sich dank der Naturwissenschaft und dem modernen Geist vollzog, ist: seine Hände sind gebunden; bleibt er vom Teufel verfolgt, so ist er doch nicht mehr der Verfolger der Menschen.“ Man hat es also letzthin mit einer polemischen Schrift zu tun, wie ja jede Behandlung des Themas zu einer Anklage wird. Wesentlich neue Gesichtspunkte treten kaum entgegen, zumal die Arbeiten von Lea, Riezler und Hansen das Material bereits nach verschiedenen Richtungen hin durchsucht haben. Immerhin mag des Anhangs gedacht sein, der mit der Übersetzung z. B. der Bulle von 1484 den Abdruck eines französischen Hexenprozesses aus dem Jahre 1652 verbindet. Um auch unsererseits ein weniger bekanntes Zeugnis beizusteuern, das für die Vorzeit des Hexenwahns lehrreich ist, verweisen wir auf das Edikt des Langobardenkönigs Rothari vom Jahre 643: *Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt massam, occidere; quod Christianis mentibus nullatenus credendum est nec possibilem, ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.*[2]

[1] Vgl. die Äußerung des Thomas von Aquino, die J. J. Baumann in seiner Schrift *Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino.* Ein Nachtrag und zugleich ein Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft (Leipzig, S. Hirzel 1909), S. 97 f. anführt.

[2] Cap. 376; Mon. Germ. Leges IV, p. 37; vgl. dazu die Lex Salica tit. 67 § 3 (Walter, Corpus iuris Germanici antiqui I, p. 86) und Mon. Germ. Capitularia I, p. 68 c. 6, p. 223 c. 30.

Wesentlich kürzer muß unsere Übersicht über die Erscheinungen zur Geschichte des religiösen und kirchlichen Lebens seit der Reformation sich gestalten. Wir stehen mitten inne im Kampfe der Konfessionen und Kirchen, im Streite der Meinungen um die Persönlichkeiten der Reformatoren, und wenn endlich einige Bücher zu Fragen der unmittelbarsten Gegenwart Stellung nehmen, so werden wir sie allein notieren dürfen, ohne für oder gegen ihre Forderungen Partei zu ergreifen.

Leider hat das Buch von M. Jansen über Maximilian I. auf eine breite Darlegung der religiösen Zustände in Deutschland um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts Verzicht geleistet, da diese von einem anderen Gelehrten innerhalb derselben Sammlung „Weltgeschichte in Charakterbildern" gebracht werden soll. Immerhin hat der Verfasser die Erscheinungen des kirchlichen Lebens gestreift, ohne zu verschweigen, daß sie ebenso eine Reform forderten wie die Verfassung des Reiches.[1] Wie natürlich ziehen Leben, Schriften und Lehre Martin Luthers stets aufs neue das Augenmerk auf sich. Zeugnis dessen sind einmal die beiden stattlichen Bände mit der Vorlesung Luthers über den Römerbrief (1515 auf 1516), in denen der unermüdliche Eifer J. Fickers das in der Berliner Bibliothek aufbewahrte, seltsamerweise gänzlich unbeachtet gebliebene Originalmanuskript des Reformators wiedergegeben hat.[2] Ihre Bedeutung für die Erkenntnis u. a. des

[1] *Auflösung des Reiches. Neues Kulturleben. Kaiser Maximilian I.* München, Kirchheim 1905. Angemerkt sei hier auch das dreibändige, überaus breit angelegte Werk von J. Thomas *Le concordat de 1516.* Les origines et son histoire au XVIe siècle. Paris, A. Picard 1910, das mit seiner Schilderung der Abmachungen zwischen König Franz I. von Frankreich und Papst Leo X. die Arbeit von M. Valois *(Histoire de la pragmatique sanction sous Charles VII.* Paris, A. Picard 1906) fortsetzt; vgl. zur Pragmatischen Sanktion von Bourges (1438) jetzt J. Haller: Historische Zeitschrift 103 (1909), S. 1 ff.

[2] *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung.* I. Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. 1: Die Glosse. 2: Die Scholien. Leipzig, Dieterich (Th. Weicher) 1908

Werdeprozesses von Luthers religiösen Anschauungen, seiner Selbständigkeit gegenüber den mittelalterlichen Exegeten und Karlstadt, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Ihr sorgfältiger Editor rühmt den Inhalt als „eine originale Gesamtdarbietung, die dem Römerbriefe so gerecht geworden ist wie nur je in seiner Weise Augustin, und die doch in ihrer Weise wieder über Augustin hinausgeführt hat." Luthers Exegese wird von H. Böhmer, über dessen Schrift weiter unten gehandelt werden soll, als ein Phänomen bezeichnet, das in der Geschichte kaum seinesgleichen habe; durch sie sei Paulus wieder für die Menschheit entdeckt worden, zugleich lehre sie deutlich schon Luthers Stellung zu den Mißbräuchen der Ablaßhändler, den Schäden der Heiligenverehrung, kurz zu allen kirchlichen Fragen seiner Zeit erkennen. Dem bequemen Gebrauch bei Lektüre und Unterricht dienen drei Hefte der Sammlung „Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen", die ihr Herausgeber, H. Lietzmann, veröffentlicht hat. Ihr erstes bringt die Wittenberger und Leisniger Kastenordnung (1522/23), das zweite Luthers Schriften „Von Ordnung, Gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis" (1523), das letzte Luthers „Deutsche Messe", alle ausgezeichnet durch sorgfältige Wiederholung der erreichbar besten Vorlagen.[1]

Überaus erfreulich ist, daß H. Böhmer seine lehrreiche Schrift über „Luther im Lichte der neuen Forschung" in einer zweiten Auflage veröffentlichen konnte.[2] Diese stellt sich ihrer Vorgängerin gegenüber als vermehrt dar, zugleich aber

---

[1] *Die Wittenberger und Leisniger Kastenordnung.* 1522. 1523 (a. u. d. T.: Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen 21). Bonn, A. Marcus und E. Weber 1907. — *Martin Luthers Von Ordnung Gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis* 1523 (a. u. d. T.: Liturgische Texte IV. Kleine Texte usw. 36). Ebenda 1909. — *Martin Luthers Deutsche Messe* 1526 (a. u. d. T.: Liturgische Texte V. Kleine Texte usw. 37). Ebenda 1909.

[2] *Luther im Lichte der neuen Forschung* (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt Bd. 113). 2. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner 1910.

auch in einer Reihe von Abschnitten gänzlich umgearbeitet und auf den Stand der gegenwärtigen Kenntnis gebracht. Wie weit sich der Verfasser mit Erzeugnissen der neueren Literatur auseinandersetzte, lehrt der Blick in den Literaturanhang; daß er J. Fickers Publikation bereits verwertet hat, ist selbstverständlich, eben in dem Abschnitte aber über die Stufen von Luthers Bekehrung (S. 27ff.) wird ihr der gehörige Platz angewiesen. Auch die übrigen Kapitel haben nicht minder Zusätze und Verbesserungen erfahren, wie denn die Ausführungen S. 81ff. sich klar und überzeugend mit den übers Ziel hinausschießenden Hypothesen von H. Barge auseinandersetzen. Kurz, wir wüßten keine Schrift zu nennen, die mit gleicher Beherrschung des Stoffes und mit gleicher Abwägung zahlreicher Kontroversen den Leser in die Schwierigkeiten und Probleme, aber auch in die Ergebnisse der Lutherforschung einzuführen verstände; sie ist die unentbehrliche Ergänzung jeder Biographie des „Bahnbrechers einer neuen Kultur". Von kleineren Beiträgen sei zunächst der Vortrag von A. Goetze genannt, der aus Luthers Schriften Belege für ihren Reichtum an volkskundlichen Anspielungen zusammenträgt[1]; wir verzeichnen nur seine Anschauung vom Tode: „Do . . . die Seele schon auf der Zungen saß" (S. 14), über den Kinderbischof (S. 27f.) und über den Johannessegen (S. 27). Angemerkt sei auch die Schrift von O. Reichert über die Entstehung von Luthers deutscher Bibelübersetzung und die Arbeiten der seit dem Jahre 1531 beratenden Kommission für ihre Revision.[2] W. Walther hat die Beziehungen Luthers zu Heinrich VIII. von England zum Thema eines lichtvollen Vortrags gewählt.[3] Nicht vergessen mag sein der Versuch von E. Heidrich,

[1] *Volkstümliches bei Luther.* Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1909.

[2] *D. Martin Luthers Deutsche Bibel* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 18). Tübingen J. C. B. Mohr 1909.

[3] *Heinrich VIII. von England und Luther.* Ein Blatt aus der Reformationsgeschichte. Leipzig, A. Deichert (G. Böhme) 1908.

Dürers Anteil an der Fortbildung der Reformation Luthers zum evangelischen Landeskirchentum während der Jahre 1520 und 1521 zu umgrenzen[1]; hervorgehoben sei vor allem die Deutung der Apostelbilder und der ursprünglich mit ihnen verbundenen Sprüche, die auf Erlebnisse des Künstlers in seiner Vaterstadt Nürnberg neues Licht zu werfen geeignet ist.

Das Jahr 1909 brachte die Wiederkehr von Calvins Geburtstag (10. Juli): hieraus erklärt sich die Zahl von Schriften, die dem Genfer Reformator gewidmet wurden, um das Andenken an sein Leben und Wirken zu erneuern. Neben der Rede von F. Arnold[2] steht die gedrängte Biographie Calvins von G. Sodeur, die es versteht, einem weiteren Leserkreise ihren Helden, seine Gedankenwelt und Gesetzgebung zu veranschaulichen.[3] Lehrreich sind besonders die Abschnitte über Calvins Programm (S. 13ff.) und die Schicksale seiner Lehre wie Kirchenverfassung (S. 84ff.). Es fällt auf, daß für den Verfasser Calvin „nicht eigentlich eine schöpferische Persönlichkeit" ist (S. 15), eine Angabe, die jedenfalls für die organisatorischen Leistungen des Genfer Theokraten als zu weitgehend bezeichnet werden muß. Allen Reformatoren des 16. Jahrhunderts, Luther, Melanchthon und Calvin, aber auch Zwingli und ihrer aller Beziehungen zu Österreich-Ungarn gilt die Arbeit von G. Loesche, das Ergebnis rastloser Mühe, das mosaikartig die Steine zusammenfügt zum Bilde des Einflusses jener Männer auf das religiöse und geistige Leben in den Donauländern.[4] Die Schrift wird auf solche Weise zu einer Darstellung der Anfänge des Protestantismus in Österreich

[1] *Dürer und die Reformation.* Leipzig, Klinkhardt und Biermann 1909.

[2] *Calvin.* Rede bei der vierhundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages. Breslau, W. G. Korn 1909.

[3] *Johann Calvin* (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt Bd. 247). Leipzig, B. G. Teubner 1909.

[4] *Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn.* Zu Calvins vierter Jahrhundertfeier. Tübingen, J. C. B. Mohr 1909.

und Ungarn —, man weiß, welch schwere Wunden seine spätere Unterdrückung der habsburgischen Monarchie geschlagen hat. Lehrreich ist deshalb nicht zuletzt S. 317 ff. der Abschnitt über die Unionsgedanken, in dem der Verfasser auch die für den Protestantismus so schwierige Lage dort wenigstens streift. Seine schwungvolle Schreibweise erinnert daran, daß sein Werk eine Festschrift sein will; daneben aber verrät nicht zuletzt der Anhang, der die Übersetzungen reformatorischer Schriften ins Tschechische, Polnische usw. verzeichnet, daß Loesche auch entsagungsvolle Kleinarbeit zu verrichten genötigt und imstande war. Nicht vergessen sei ein Hinweis auf S. 98 ff. und S. 119 ff., wo die theologischen Abhandlungen von Christoph Jörger gegen das Interim von 1546 und über Abendmahl und Taufe abgedruckt sind. In denselben Zusammenhang fügt sich die Schrift von St. Veress ein.[1] Sie sucht zwei Fragen zu beantworten, einmal wie es kam, daß ein von der westlichen Kultur ziemlich abgesondertes Volk wie das der Magyaren gerade dem Calvinismus sich anschloß, sodann wie der Einfluß dieser Richtung des Protestantismus auf Kirche und Staat in Ungarn gewirkt hat und heute noch wirkt. Namentlich um dieses zweiten Problems willen ist die Studie ein erfreulicher Beitrag zu der eben lebhaft umstrittenen Verfassungsgeschichte von Ungarn, über sie hinaus aber zur Geschichte des Calvinismus und seiner Ausbreitung.

Längeres Verweilen bei einem aus der konfessionellen Polemik herausgewachsenen Werke von R. Eckart über den Jesuitenorden ist hier nicht am Platze.[2] — Ungleich wertvoller ist die Publikation von R. Allier.[3] Ihren Inhalt bilden Doku-

[1] *Einfluß der Calvinischen Grundsätze auf Kirche und Staatswesen in Ungarn.* Tübingen, H. Laupp jun. 1910.

[2] *Hundert Stimmen aus vier Jahrhunderten über den Jesuitenorden.* 1: Der Jesuitenorden im evangelischen Urteil. 2: Der Jesuitenorden im katholischen Urteil. Leipzig, H. G. Wigand o. J.

[3] *Une société secrète au XVIIe siècle.* La compagnie du Très-Saint-Sacrement de l'autel à Marseille. Paris, H. Champion 1909.

mente aus der Zeit von 1639 bis 1702, beginnend mit dem Gründungsbeschluß für eine Genossenschaft, die sich an ein Pariser Vorbild anlehnen will, um auch ihrerseits „das Reich Christi wiederherzustellen und die Schäden zu tilgen, die sich allenthalben ausbreiten." Man hat es mit einer Stiftung religiösen und sozialen Charakters zu tun, auf deren Wirksamkeit die mitgeteilten Sitzungsprotokolle, Briefe usw. Bezug haben. Der Herausgeber verweist in seiner allzu knappen Einleitung auf ein Buch von A. Rebelliau (La compagnie secrète du Saint-Sacrement. Lettres du groupe parisien au groupe marseillais) als unentbehrliches Hilfsmittel für das Verständnis seiner Publikation; da es uns unzugänglich ist, bleibt nichts anderes übrig, als Alliers Arbeit mit wenig verdeutlichender Kürze zu notieren. — Mit einer Sekte der jüngsten Vergangenheit im züricherischen Oberlande, der sog. Auferstehungssekte, will H. Messikommer bekannt machen.[1] Außer den Bemerkungen über ältere Sekten desselben Gebietes und ihre Verbreitung unter den dortigen Webern und Tuchmachern sind von Interesse die Ausführungen über die Begründerin jener Genossenschaft, Dorothea Boller († 1895). Durch klug berechnete Visionen verstand sie, Proselyten um sich zu sammeln, um sie zu einem fast zölibatären Leben zu verpflichten und ihre Arbeitskraft auszubeuten; eschatologische Prophezeiungen fehlten ebensowenig, nur daß die Sekte glaubte, ihre und ihrer Mitglieder Habe zu retten, wenn sie diese in ihr gemeinsames Haus brächte.

Die noch ausstehenden Bücher sind Dokumente der Gegenwart, zunächst die drei Rundschreiben von Papst Pius X. vom 11. Februar 1906 („Vehementer nos esse" über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich),[2] vom 27. März 1906

[1] *Die Auferstehungssekte und ihr Goldschatz.* Zürich, Orell Füssli 1908.

[2] Wir erwähnen hier den straffen und klaren Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Katholizismus und modernem Staat, den W. Köhler in einem Vortrage gegeben hat. Er mündet aus in Vorschläge einer Lösung des Problems auf dem Wege des Kompromisses „teils grundsätzlich, teils von Fall zu Fall"; *Katho-*

(„Quoniam in re biblica“ über das Studium der hl. Schrift in den theologischen Lehranstalten) und endlich, vielleicht das wuchtigste unter ihnen, die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ vom 8. September 1907 über die Lehren der Modernisten.[1] Den Fehdehandschuh des letzterwähnten Erlasses haben zwei Bände mit reformkatholischen Schriften aufgenommen, der erste mit der Übersetzung der Antwort französischer Katholiken an den Papst, der zweite mit der des Programms der italienischen Modernisten —, jeder Band für sich das erschütternde Zeugnis eines Ringens um Freiheit des Gewissens und der Forschung, der die katholische Papstkirche sich versagen muß, will anders sie bleiben was sie war und ist.[2] Angeschlossen sei der Hinweis auf ein Werk, dessen erste Lieferung bisher vorliegt, das freilich durch den marktschreierischen Titel abstößt.[3] Von vorneherein wird man in dieser „Modernisten-Antwort auf die Borromaeusenzyklika“ des Papstes Pius X. vom 26. Mai 1910 keine kühle, unparteiische Darstellung der Papstgeschichte erwarten, aber man ist doch erstaunt zu sehen, wie Th. Engert hier eine der wichtigsten

lizismus und moderner Staat, a. u. d. T.: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte 53. Tübingen, J. C. B. Mohr 1908.

[1] Alle drei sind in lateinischem Originaltext und mit deutscher Übersetzung erschienen in Freiburg i. Br., Herder & Co., o. J. (3 Hefte). Wir notieren hier noch die vortreffliche Studie von G. Anrich *Der moderne Ultramontanismus in seiner Entstehung und Entwicklung* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 10). Tübingen, J. C. B. Mohr 1909.

[2] *Reformkatholische Schriften.* Bd. 1.: Antwort der französischen Katholiken an den Papst. Autorisierte Ausgabe, übertragen von R. Prévost. Jena, E. Diederichs 1908. Bd. 2: Programm der italienischen Modernisten. Eine Antwort auf die Enzyklika: Pascendi dominici gregis. Besorgt von der Krausgesellschaft. Ebenda 1908. S. auch K. Sell *Katholizismus und Protestantismus* S. 276 ff. und K. Holl *Der Modernismus* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 7). Tübingen, J. C. B. Mohr 1908.

[3] *Die Sünden der Päpste im Spiegel der Geschichte.* Leipzig, Krüger & Co 1910.

Stützen des Papsttums als Fälschung brandmarkt und preisgibt, jenes unzählige Male angezogene Herrenwort im Matthäusevangelium (Kap. 16 Vers 17—19), das die protestantische Forschung seit langem als ein spätes Einschiebsel bezeichnet hat.

Das letzte Buch endlich, dessen Würdigung obliegt, weist auf die durch R. Festers Vortrag angeregten Gedanken von der Säkularisation der Historie zurück.[1] In ihm hat K. Sell es sich zum Ziele gesetzt, die Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus aus ihren geschichtlichen Ursprüngen zu erklären, nicht aber ihre dogmatische Beurteilung zu geben und nicht zu fragen, auf welcher Seite die göttliche oder biblische Wahrheit sich findet.[2] Dem objektiven Historiker der menschlichen Dinge gleich will er prüfen, woher jene Unterschiede kommen, wohin sie führen und wem sie genützt haben; denn „es kann ein objektives geschichtliches Verständnis auch der Entwicklung der christlichen Religion geben, voll tiefster Sympathie für die menschliche Seite derselben, ohne daß man nötig hätte, die methaphysische Frage nach ihrem Ursprung aus übernatürlichen Quellen aufzuwerfen oder zu erledigen". Kein Leser wird sich dem Eindruck entziehen können, daß der Verfasser selbst seinem Vorhaben durch sein ganzes Buch treu geblieben ist. Mit dem Ernst des Forschers, der den Zusammenhang der Dinge sucht, verfolgt er beide christliche Konfessionen von ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt aus bis zur unmittelbaren Gegenwart —, alles in Betrachtungen,

---

[1] Vgl. oben S. 604 mit Anm. 1.

[2] *Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur.* Leipzig, Quelle & Meyer 1908; dazu vgl. desselben Verfassers Schriften: *Christentum und Weltgeschichte bis zur Reformation.* Die Entstehung des Christentums und seine Entwicklung als Kirche (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt Bd. 297). Leipzig, B. G. Teubner 1910 und: *Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation.* Das Christentum in seiner Entwicklung über die Kirche hinaus (in der gleichen Sammlung Bd. 298). Ebenda 1910.

die das einzelne Ereignis, die einzelne Persönlichkeit zurücktreten lassen vor dem Entwicklungsprozeß jener beiden Gesamtheiten, als welche sich Katholizismus und Protestantismus und die von ihnen erfüllten Kirchen darstellen. Diesen Stoff hat Sell in fünf Kapitel gegliedert: ihr erstes umspannt zunächst den Katholizismus, dann den Protestantismus; zwei weitere behandeln in parallelen Abschnitten beide Konfessionen je nach ihrem Verhältnis zur Religion und zur Politik; das vierte legt vorerst Wesen und Entstehung der modernen Kultur im Zusammenhang mit beiden Konfessionen dar und prüft sodann deren praktisches Verhältnis zu ihr; das letzte Kapitel gilt der Psychologie der Konfessionen, ihrem Austausch und der Zukunft des Christentums. Neben diesem letzten Teil (S. 289ff.) mag hier besonders auf S. 86ff. hingewiesen sein mit ihren Darlegungen über „das subjektive gefühlsmäßige und verstandesmäßige Verhalten des Einzelnen in der Kirche zu Gott, den gesamten Inhalt des höheren, auf Gott und Göttliches gerichteten Seelenlebens, also die Frömmigkeit nebst ihren sittlichen Wirkungen". Auch hier ist die Polemik im Sinne des apologetischen Eintretens für die eigene Konfession vermieden, vielmehr der Versuch gemacht, in die Psyche des religiösen Katholiken und des religiösen Protestanten einzudringen, ihre Anschauungen und ihre Werke auszubreiten wie nach ihrer Bedingtheit und Tragweite abzuschätzen, endlich sie zu vergleichen. Eben diese Behandlungsart erlaubt, hier wie dort Vorzüge und Schattenseiten anzumerken, ohne daß doch eine auch nur gedrängte komparative Konfessionskunde zu liefern geplant wäre. Sell will lehren, zum gegenseitigen Verständnis der berechtigten Eigenart einer jeden Konfession und ihrer Auswirkungen vorzudringen. Dies Streben nach Verständnis, besser noch nach Verständigung durchzieht das ganze Buch, und kaum wird man von seinem Ernste unbeeinflußt bleiben: er ist notwendig für unsere zerklüftete Gegenwart, die täglich die lähmenden Wirkungen des konfessionellen Haders

verspürt, zumal er immer weniger auf das rein geistige Leben unserer Nation sich einengt und beschränkt. Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet die Schrift Sells für uns eine überaus wertvolle Gabe: mag man unser Urteil subjektiv nennen, jedenfalls brachte sie uns die Bestätigung der lange gehegten Meinung, daß alle Beschäftigung mit Fragen der Kirchen- und Religionsgeschichte und ihren vielgestaltigen Problemen fruchtlos bleiben wird, fehlt es an Werken wie dem vorliegenden, das an die letzte und höchste Aufgabe aller derartigen Forschung gemahnt, nämlich vorzudringen zu Erkenntnissen allgemeiner Art und Gültigkeit.

III Mitteilungen und Hinweise

Regenzauber

Zu der in einem der letzten Hefte des Archivs (XIII S. 627) erwähnten Vorstellung, daß man durch Begießen der Knochen eines Toten Regen veranlassen könne, gibt ein persönliches Erlebnis einen weiteren Beleg. Anfang 1905 hatte in der Gegend von Batna in Algerien große Trockenheit geherrscht. Als wir am 27. April in die Nähe von Timgad kamen, waren die mohammedanischen Bauern eben damit beschäftigt, das Grab eines Heiligen aufzubrechen, um dessen Knochen mit Wasser zu begießen, was Regen herbeirufen werde. Nach Angabe unseres einheimischen Kutschers war dies ein in dieser Gegend bereits ötters angewendetes Regenmittel. Daß tatsächlich am nächsten Morgen ein wolkenbruchartiger Regen eintrat, wird dem Glauben an die Nützlichkeit der Tränkung zur willkommenen Bestätigung gedient haben.

Bonn — **A. Wiedemann**

Zum ägyptischen Tierkult

In einer Arbeit über den ägyptischen Tierkult (Muséon N. S. VI S. 113—28, 1905) habe ich darauf hingewiesen, daß eine Reihe von Andeutungen dafür sprechen, daß nach altägyptischer Ansicht jede Tiergattung in gewisser Beziehung für monarchisch organisiert galt. Wurde in einem Nomos ein Gott-Tier verehrt, so galt dieses als Herr der übrigen Tiere seiner Gattung und hatte dementsprechend deren Schutz zu übernehmen. Diese allem Anscheine nach im Kreise der Urbewohner des Landes lebende Vorstellung mußte sich abschwächen, als man im Verlaufe der Nagada-Zeit die Gott-Tiere in oft sehr willkürlicher Weise mit den menschlicher und geistiger gedachten Gottheiten eines anderen Glaubenskreises zusammenstellte und sie nunmehr als deren Inkorporationen auffaßte, sie also aus dem Kreise ihrer Artgenossen loszulösen suchte. Verlorengegangen ist der alte Volksglaube aber, wie noch die klassischen Autoren zeigen, nicht, solange die ägyptische Religion bestand. Er lebte fort in der Hochachtung, welche man einerseits dauernd der Gattung des Gott-Tieres gegenüber empfand, und andererseits in der Furcht, eines dieser ihm artengleichen Geschöpfe zu verletzen und der damit zusammenhängenden Sorgfalt, mit der man, falls trotzdem ein solches Tier getötet wurde, auf seine Bestattung bedacht war. Es wurde einbalsamiert, mit Mumienbinden

bekleidet, gelegentlich mit einer Art Sarg beschenkt, man brachte ihm Totenopfer dar.

Auf einige entsprechende Vorstellungen bei anderen Völkern, welche dazu beitragen, die bei dem ägyptischen Tierkulte maßgebenden Gedankengänge verständlich zu machen, habe ich bereits in der genannten Arbeit hingewiesen. Eine genaue und daher sehr lehrreiche Parallele gibt eine Schilderung aus Togo[1], deren Verfasser sich auf einen Bericht über seine eigenen Beobachtungen beschränkt, den ägyptischen Tierkult und seine Ausbildung nicht heranzieht.

In Klewe in Togo wird eine Riesenschlange, die an einem Wasserloche lebt, als größte und zugleich als älteste Gottheit verehrt. Niemand darf infolgedessen eine Riesenschlange töten, denn sie gelten alle für Kinder dieses Gottes. Bringt trotzdem jemand ein solches Tier um, so muß er weißen Baumwollenstoff, eine große Kalebasse Palmwein, eine bestimmte Summe baren Geldes und einen Ziegenbock herbeibringen. Das weiße Zeug wird der Schlange als Leichentuch umgewickelt, und sie dann, den menschlichen Beerdigungen entsprechend, begraben. Palmwein, Geld und Ziegenbock werden, den sonstigen Sitten entsprechend, unter dem Volke verteilt. Wenn der Mörder einer Schlange die Gaben nicht bringt, so wird er sterben. Besonderes Interesse an der Erfüllung dieser Pflicht haben die Priester, da sie sich dann ihrem Gotte gegenüber beruhigt fühlen.

Wie im alten Ägypten, so hofft man demnach hier in Togo durch eine sorgsame, der menschlichen Sitte entsprechende Bestattung der Vendetta des Herrn des Gemordeten entgehen zu können. Falls diese Sühne unterbleibt, wird die Rache zunächst den Täter treffen; außer ihm aber offenbar, wenn dies in dem Aufsatze auch nicht betont wird, andere Angehörige des Volkes. Nur so läßt sich das Interesse der Priester erklären, ihrerseits durch die Erfüllung der Bestattungsvorschriften ihrem Gotte gegenüber gesichert zu sein.

Bonn **A. Wiedemann**

Zu den nordkaukasischen Steingeburtsagen

(Archiv XIII 509)

Eine mir nachträglich bekannt gewordene osetische Fassung der Steingeburtsagen möge an dieser Stelle als Oset. IV[2] ihren Platz finden. Sie erweckt dadurch besonderes Interesse, daß sie

[1] Spieß *Die Joholu-Gottheit und ihr Schlangenkult* (Globus XCVIII S. 337. 1910).

[2] *Sbornik materialov dl'a opisan. městn. i plem. Kavkaza* VII 2, 30 f.; vgl. besonders die im Archiv XIII 514 mitgeteilte Variante der Bergtataren.

den Teufel als Befruchter des Steines einführt und in dieser Angabe mit den spätjüdischen Überlieferungen vom Antichrist dem Sohne Satans übereinstimmt.

„Sirdon gehörte zu den Narten. Er entstand auf folgende Weise. Einstmals wusch Satana am Ufer des Flusses Wäsche und hatte keine Hosen an. Auf dem andern Ufer ging der Teufel, und als er ihren Körper so weiß wie Schnee erblickte, entflammte er in Begierde und lehnte sich währenddessen an einen Stein, wodurch sich dieser befruchtete. Satana erfuhr es und begann die Monate zu zählen. Es kam der Tag, an dem die Frucht gereift sein mußte, und Satana bat, den Stein zu zerschlagen. Weil der Stein groß war, begann man ihn stückweise zu brechen. Als man der Stelle, wo sich das Kind befand, schon nahe war, machte Satana die Arbeitenden mit Araka trunken, die sie selbst erfunden hatte, und jene schliefen ein. Dann nahm sie ein Rasiermesser, schnitt vorsichtig die übriggebliebene steinerne Hülle durch und hob von dort das Kind heraus, das sie Sirdon benannte. Der schlaue Sirdon zeichnete sich als ein Geschöpf des Teufels durch Gewandtheit und Findigkeit aus. Aber die Narten hielten von ihm nichts: man lachte über ihn als einen Dümmling und benutzte ihn zu geringen Diensten."

Ferner möchte ich noch auf ein schwedisches Märchen[1] aufmerksam machen, das folgendermaßen beginnt:

„Es war einmal ein Schmied, wie es deren so manche gibt. Er hatte seine Früharbeit beendet und wollte sich in den Wald hinaus begeben, um Holz für einen Kohlenmeiler zu hauen. Nachdem er das Frühmahl gegessen, sagte er, bevor er aufbrach, zu seiner Frau: „Du kommst wohl mit dem Mittagsmahl zu mir hinaus in den Fichtenwald?" Das Weib versprach zu tun, wie ihr der Mann geheißen. Der Schmied ging hierauf in den Wald und begann zu hauen. Als nun der Mittag herannahte, schien es ihm, als käme sein Weib mit dem Mahle zu ihm. Nachdem er gegessen, schickte er sich an, seine Mittagsruhe zu halten, wie es in der Sommerszeit gebräuchlich ist, und schlief eine Stunde im Arme des Weibes. Nachdem sie geschlummert hatten, stand das Weib auf und machte sich auf den Weg, nahm aber die Axt des Schmiedes mit sich. „Was willst du mit meiner Axt?" fragte der Schmied, „es hängen ja vier Äxte daheim auf dem Axtgehänge." Das Weib antwortete nicht, sondern setzte ihren Weg fort. Dies kam dem Manne wunderlich vor, er dachte aber: Sie stellt wohl die Axt in irgendeinen Busch, wo ich sie wieder finden kann.

[1] Schwedische Volkssagen und Märchen, hrsg. von Cavallius und Stephens, deutsch von Oberleitner Nr. 4, S. 59 (Wien 1848).

Der Schmied begann wieder für seinen Kohlenmeiler Holz aufzuhäufen. Nach Verlauf einer Stunde kam des Schmiedes Weib und brachte ihm das Mittagsmahl. Sie fragte: „Willst du nicht dein Mittagsmahl essen? Der Tag ist schon weit vorgerückt.“ Der Schmied war verwundert und erwiderte: „Jetzt essen? ist's jetzt Zeit zum Essen?“ „Je nun,“ entschuldigte sich das Weib, „ich bin über die Zeit ausgeblieben; aber ich war nicht müßig. Ich habe gebacken, damit du Brot bekommst, ich habe gebuttert, damit du Butter findest.“ Das kam dem Schmied noch wunderlicher vor und er dachte bei sich, daß es mit ihr wohl übel stehen möge. Er setzte sich hierauf um zu essen, was er vermochte, sprach aber nichts, sondern hielt es am ratsamsten, es dabei bewenden zu lassen. — Sieben Jahre nach diesem Ereignisse fügte es sich, daß der Schmied eines Abends auf seinem Holzschlage stand und Holz für den Abend fällte. Da kam ein Knabe dahergegangen, mit einer Axt auf der Schulter. Der Schmied fragte: „Was fehlt deiner Axt? Soll sie ausgebessert oder geschärft werden?“ Der Knabe antwortete nicht. Der Schmied nahm nun die Axt und besah sie sehr genau. Er sagte: „Der Axt fehlt nichts; aber ich sollte mich fast schämen, denn dies ist ja meine Axt.“ Darauf entgegnete der Knabe: „Wenn dies eure Axt ist, so seid ihr auch mein Vater.“ Der Schmied mußte ihn nun als seinen Sohn anerkennen, so wie er die Axt als sein erkannt hatte . . . Der Knabe ward hurtig und willig und dazu sehr stark, weil er halb ein Christ, halb ein Troll war.“

Dieser ganz sagenhafte Eingang des schwedischen Märchens illustriert wiederum ein Traumerlebnis und zugleich den Volksglauben an Mittagsgespenster (Mahrte, Trollen), die gern eine dem Schläfer vertraute Gestalt annehmen, um ihn zu einem Beischlaf zu verleiten. Die Erzählung ist sicher so zu verstehen[1], daß der Schmied bereits in dem Augenblick schläft, wo er die Empfindung hat, als käme sein Weib mit dem Essen zu ihm. Er ißt nun im Traum und wohnt darauf seiner Frau bei. Alle diese Vorgänge faßt der Märchenerzähler als wirkliche auf, und ebensogut, wie der Schmied nach dem vermeintlichen Mahle eine Sättigung verspüren muß, kann auch die Traumvereinigung nicht ohne Folgen bleiben. So entsteht der Held des nachfolgenden Märchens, ‚halb ein Christ und halb ein Troll“.

Berlin **August von Löwis of Menar**

Zur Geisselung der spartanischen Epheben

Im Archiv IX S. 397 ff. hat Anton Thomsen die Ephebengeisselung vor der spartanischen Orthia neu erklärt; er nimmt an,

[1] Vgl. auch Panzer, Studien z. german. Sagengeschichte I 20.

daß dieser später zur Marterprobe entartete Ritus ursprünglich weder eine Ablösung von Menschenopfern noch ein allgemeiner Reinigungsbrauch, wie Frazer meint, sondern ein Sakrament der Vegetationsgöttin Orthia Lygodesma gewesen sei: die Epheben sollten gesund und kräftig werden. Mir steht kein fachmännisches Urteil über dies Ergebnis zu;[1] seine Richtigkeit als möglich oder wahrscheinlich vorausgesetzt, möchte ich jedoch den Religionsforschern die Frage vorlegen, ob man nicht auf folgende Weise den von Thomsen beschrittenen Weg zu einem schärfer markierten Ende gehen kann. Ferdinand Freiherr von Reitzenstein hat in der Zeitschrift für Ethnologie 1909 eine ungemein lehrreiche Abhandlung veröffentlicht: Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker. Der Verfasser zeigt an zahlreichen Beispielen, daß auf der noch heut bei vielen Stämmen mehr oder minder rein erhaltenen Kulturstufe, auf welcher man diesen Kausalzusammenhang nicht kennt, sondern an eine mysteriöse Befruchtung verschiedenster Art glaubt, die Geisselung mit Ruten und Ranken bei den Pubertätsfesten der Frauen eine große Rolle spielt (vgl. S. 671, 679 ff.). Im Schlußwort weist er darauf hin, daß da, wo der wahre Zusammenhang erkannt ist, ‘die alten Anschauungen doch insofern weiterwirkten, als sie als Unterstützungsriten der männlichen Potenz fortlebten und sich hauptsächlich mit dem Phalloskult verbanden, der dadurch ungemein mannigfaltig ausgestaltet wurde.’

Nichts liegt näher, als die von Thomsen bereits herangezogene dionysische Weibergeisselung von Alea als ein derartiges Sakrament des großen Lebensgottes aufzufassen. Wenn die Frauen dabei ‘den Gott in sich aufnehmen und seiner Kraft durch direkte körperliche Übertragung teilhaft werden’, so ist das eben, wenn man so sagen darf, die vorerotische Form des ἱερὸς γάμος mit Dionysos. Merkwürdigerweise lehnt Thomsen, der doch mit Mannhardt vertraut ist, das geschlechtliche Moment in jeder Form ab. Sexual-pathologische Erscheinungen sind hier freilich nicht zu erkennen; ebensowenig aber da, wo Thomsen sie annimmt: nämlich ‘bei den Barbaren Rußlands, wo die Stäupung der Braut oft zu den Hochzeitsgebräuchen gehörte.’ Daß die Germanen ebensolche ‘perverse

[1] Für Bosanquets überraschende Annahme, daß der Ritus in der überlieferten Form eine Neuschöpfung des 2. Jahrhunderts sei, steht eine genauere Begründung noch aus; denn der bloße Hinweis auf die Xenophonstelle, Rep. Lac. 2, 9 genügt nicht (Recent Excavations at Sparta S. 12). Die Deutung des Brauches wird dadurch kaum berührt, denn es würde sich nur um eine Veränderung der äußeren Umstände der Geisselung handeln. Vgl. jetzt auch Schnabel, Kordax S. 49 ff.

Barbaren' sind, mag man bei Reitzenstein S. 681 nachlesen; Befruchtung durch Schläge mit Ruten oder mit Fellstreifen des Opfertieres ist ja doch allgemein verbreitet und noch niemand hat die Luperci für Sadisten erklärt. All diese Bräuche rücken jetzt in ein viel helleres Licht.

Demgegenüber wird man erwägen müssen, ob ähnliche Bräuche bei den Pubertätsfeiern der Knaben nicht eine dem erkannten Kausalzusammenhang entsprechende Übertragung sind. Daß der spartanische Ritus mit anderen spartanischen Bräuchen bei den Betschuanen wiederkehrt, hat schon Frazer bemerkt; seine Vollziehung ist dort die unerläßliche Vorbedingung der Eheschließung.[1] Gerade beim Pubertätsfest liegt es doch sehr nahe, die Kraftübertragung vom Baume des Lebens nicht allgemein, sondern speziell sexual zu verstehen. Eine erotische Parallele zu der Geisselung wäre die dorische Knabenliebe nach Bethes Auffassung: auch sie ist als Pubertätsweihe deutlich charakterisiert und dürfte erst mit der Zeit den weiteren und höheren Sinn erlangt haben, den Bethe mit Recht hervorhebt.[2] Thomsen selbst weist darauf hin, daß die Lygoszweige der Orthia Lygodesma bei den Thesmophorien und beim samischen Herafeste benutzt wurden; selbst die bekannte Erklärung ihrer keuschheitsfördernden Wirkung — die Frauen schliefen während der kultlichen Enthaltsamkeit darauf — gewinnt nun aber in Reitzensteins Zusammenhang einen tieferen Sinn. Seine Ausführungen über Keuschheitsnächte zeigen nämlich, daß man ursprünglich den Geschlechtsverkehr gradezu für empfängnisstörend hielt[3]; der 'Keuschlamm' sollte also ungestört befruchtend, nicht nervenberuhigend wirken! Da nun Geisselung mit Lygosgerten anderweitig bezeugt ist, wird man auch ohne besonderes Zeugnis annehmen können, daß die Geisselung der spartanischen Epheben

[1] Thomsen, S. 405 f.; dort wird das mir unzugängliche Buch von Lang *Costum and myth* für ähnliche australische Initiationsriten zitiert.

[2] Rhein. Museum 1907 S. 458 f., 464 ff. Der Kern von Bethes Ausführungen bleibt unberührt von Eduard Meyers Einschränkung, Geschichte d. Altertums I 1 S. 96, 98; wir erhalten drei Stufen: die natürliche Abschweifung des Geschlechtstriebes, ihre Sanktionierung als Pubertätsweihe und die von Bethe dargestellte Verfeinerung. Die vierte und höchste Stufe ist der platonische Eros. Bethes Bemerkung über die Prophetinnen ist übrigens nach Reitzenstein etwas zu modifizieren: die Mädchen sind ursprünglich gewiß nicht auf dem normalen, sondern auf mysteriösem Wege des Gottes voll geworden.

[3] S. 655, 660 f., 675, 678; vgl. Fehrle, Kultische Keuschheit S. 41 f. Von den beteiligten Dämonen betont Reitzenstein mehr die nützlichen, Fehrle mehr die schädlichen; angesichts des großen Zusammenhanges der Erscheinung hat der Befruchtungsglaube mindestens genetisch den Vorrang (vgl. jedoch Deubner, Archiv XIII S. 496). Die Heidelberger Dissertationen von Modrow und Albecker über griechische und römische Hochzeitsbräuche sind mir bisher nicht zugänglich (Fehrle S. 41, 1).

vor der Orthia Lygodesma mit solchen ausgeführt wurde und ursprünglich nicht eine allgemeine Kräftigung, sondern eine Stärkung der Zeugungskraft bei Erlangung der Geschlechtsreife bezweckte.[1] Dies allgemein menschliche Moment erhält im spartanischen Staat, der die Ehe ausschließlich als eine 'Institution zur Züchtung gesunder Spartiaten' ansah, einen individuellen Zug.

Basel **Ernst Pfuhl**

Θεῖον θέσπισμα

Im XIII. Bande dieses Archivs S. 478 hat O. Kern eine neue Erklärung der von mir in meinen Beiträgen zur griechischen Inschriftenkunde S. 196 ff. behandelten Inschrift aus Attaleia in Pamphylien vorgetragen und in der *πανήγυρις*, deren Beginn und Dauer sie auf Grund eines *θεῖον θέσπισμα* verlautbart, ein Fest des Apollon von Didyma erkennen wollen; in *ἡ πανήγυρις τοῦ ΖΙΖΥΦΟΥ* berge sich, da W. Ramsay BCH VII 260, durch dessen Veröffentlichung der Stein allein bekannt ist, gerade den drittletzten Buchstaben als unsicher bezeichnet, *ΖΙΖΥΜΕΟΥ* gleich *Διδυμέου*. So erwünscht eine solche Lösung des Rätsels wäre und so gern ich zugebe, daß ich eine Deutung auch in dieser Richtung hätte suchen sollen, statt einzig auf Ramsays (und Sir C. Wilsons) Lesung zu bauen, so setzt Kerns Vorschlag in dieser doch eine ziemlich starke Entstellung voraus und, wenn auch in späteren Inschriften mit Besonderheiten der Schreibung, die älteren nicht zugetraut werden dürfen, zu rechnen ist, wie der Verwendung von Buchstaben sehr verschiedener Größe (vgl. z. B. Beiträge S. 100) und der Verbindung der Buchstaben, die Ramsay ausdrücklich bezeugt, die Abschrift aber nicht kenntlich macht, so bleibt obendrein das Bedenken, ob in einer amtlichen Veröffentlichung wie der vorliegenden die vulgäre Form des Gottesnamens zu erwarten stünde, es sei denn, daß der *Διδυμαῖος* in Attaleia geradezu den Namen *Ζιζυμαῖος* geführt hat; die Schreibung *Διδυμέου* bedürfte in einer Inschrift, die mit *ἄρχετε* für *ἄρχεται* beginnt, kaum der Stützung durch Sylloge 424 *τοῦ Διδυμέου Ἀπόλλωνος*. Demnach wird die vorgeschlagene Deutung, so gefällig sie an sich wäre, kaum als endgültig betrachtet werden können, und sicherlich irrt Kern, wenn ihm „das *θεῖον θέσπισμα* auch gerade für ein Apollonfest vortrefflich zu stimmen scheint". Denn mit diesem *θεῖον θέσπισμα* ist nicht etwa, wie die Bemerkung voraussetzt, ein göttliches, apollinisches Orakel gemeint, sondern nach dem feststehenden und daher von mir nicht erst erläuterten Sprachgebrauch der späteren Kaiserzeit ein kaiserlicher

[1] Vgl. das hochzeitliche Lockenopfer der delischen Jünglinge: die Locke wurde um ein grünendes Reis gewickelt (Herod. IV 34; vgl. Baur, Eileithya, Philologus Suppl. VIII 1901 S. 497 f.).

Erlaß. Es wird genügen, für *θεσπίζειν* und *θέσπισμα* auf OGI 521 Z. 9 und Dittenbergers Bemerkung zu verweisen; soeben veröffentlicht F. Cumont in seinen Studia Pontica III p. 226 n. 254 eine Inschrift, wahrscheinlich der Zeit Justinians, aus Babali von der pontisch-galatischen Grenze, in der die Formel *κατὰ θεῖον θέσπισμα* wiederkehrt.

Wien — **Adolf Wilhelm**

Epikur als Beichtvater

Usener verzeichnet in den Epicurea S. 138 = VH[1] V fr. 73 einen Brief des Meisters an Apollonides. Der Wortlaut der Stelle wird folgender gewesen sein: *καθάπερ ὁ Ἐπίκουρος ἐπ[ιφο]ράς [τινας] πρὸς Ἀπ[ολλ]ωνίδην ἐ[πό]ησεν.* Über den Anlaß und den Inhalt dieses Briefes gibt das 49. Fragment der Schrift *περὶ παρρησίας* interessante Angaben. Da wird ein Herakleides gelobt, 'weil er die Tadelsworte, die seine geplante Beichte nach sich ziehen mußte geringer anschlug als den Nutzen, die ihm jene einbrachten, und darum dem Epikur seine Sünden bekannte'.[1])

Dann war erzählt, daß für Apollonides, der sich zu einem ähnlichen Schritte nicht entschließen konnte oder nicht das Bedürfnis hatte zu beichten, sein Freund Polyainos eintrat. Dessen freundschaftliche Denunziation veranlaßte weiterhin die Epistel. Denn ohne Zweifel ist nun im folgenden Apollonides' Name einzusetzen:

καὶ Πολύαινος
δὲ τοιοῦτος ἦν, ὅς γε καὶ Ἀ-
πολλωνί]δου ῥᾳθυμοῦν-
τ]ο[ς γράφει?] πρὸς Ἐπίκουρον—

Den Zusammenhang beleuchtet noch einmal der Anfang des folgenden Fragments: *διάβολον . . . γὰρ οὐχ ἡγήσεται τὸν ἐπιθυμοῦντα τὸν φίλον τυχεῖν διορθώσεως.*

Der starke Trieb der Schwachen, zu bekennen und zu beichten, um so von der Autorität geistige Hilfe und 'Aufrichtung' zu empfangen, tritt uns in vorchristlicher Zeit, soviel mir bekannt ist, nirgends deutlicher entgegen. Man möchte glauben, daß Epikur solche Äußerungen in seinem Kreise nicht ungern sah und begünstigte. Denn daß sich zwischen Beichtvater und Beichtenden starke Fäden knüpfen, konnte seinem nach dieser Richtung aufmerksamen Geiste nicht verborgen bleiben. Wer einmal die Freundschaftsbeziehungen im alten *κῆπος* und das Verhältnis des Meisters zu den Seinen zu

1) *ἐπαι]νεῖσθαι τὸν Ἡρακλείδην, ὅτι τὰς ἐκ τῶν ἐνφανησομένων μέμψεις ἧττους τιθέμενος τῆς ὠφελίας αὐτῶν ἐμήνυεν Ἐπικούρωι τὰς ἁμαρτίας.* Den Text dieser Philodemischen Schrift *περὶ παρρησίας*, die er nach den Schulvorträgen des Zenon redigierte, wird demnächst Olivieri herausgeben, dessen Manuskript mir vorliegt.

schildern unternimmt — es ist eine lockende Aufgabe —, darf auch diesen Zug nicht übersehen, die 'fraterna delatio', um mit Ignaz von Loyola zu sprechen, die uns in jener Umgebung so seltsam anmutet.

Kiel **S. Sudhaus**

Zu Archiv XIII S. 339: Zu den von Stückelberg angeführten Stellen über blutig gefärbte Gewässer sei es gestattet, weitere Parallelen beizubringen. Eine Rötung des Wassers, die sich in mehr als einem Jahre zu derselben Zeit wiederholt, erwähnen Quintus Smyrnaeus II 556ff. vom Flusse Paphlagoneios, die Chemischen Annalen von 1784 in Band 1 S. 513 für den Stadtgraben von Eppingen in der Pfalz und Volney *Voyage en Syrie et en Egypte* Band 2 S. 196f. von einem Brunnen an der syrischen Küste nahe der Stätte des alten Tyrus. Hier scheint dasselbe Phänomen schon im Altertum beobachtet und, einmal mit der Andromeda-Sage verknüpft, von Pausanias IV 35, 9 der Küste bei Joppe zugeschrieben zu sein, die schon für Plinius Nat. hist. V 69 und Strabo XVI 759 als Lokal der Befreiung Andromedas gilt. Wiederholt, wenn auch nicht regelmäßig jedes Jahr, färbten sich blutig der Fluß Asopos und die Quelle Dirke bei Theben, Schol. B Hom. Il. XVI 459; Diodor XVII 10; Aelian v. h. XII 57; vgl. Senec. Oedip. 177, Stat. Theb. IV 374; ähnlich hören wir von vereinzeltem Auftreten blutroten Wassers in der Mineralquelle von Caere Liv. XXII 1, 10, im Flusse Atratus Cic. div. I 98, II 58, bei Mantua in Wasser, das aus dem Mincius ausgetreten ist, Liv. XXIV 10, 7, von einem See bei Volsinii Liv. XXVII 23, 3, von einem Brunnen in Rom, C. Meyer, Aberglaube des Mittelalters, S. 181, von dem Straussee in der Mark Brandenburg in den Histor. Beyträgen die Preußischen Staaten betreffend, Bd. II 2 S. 365 und vom Missouri bei Lewis and Clarke *Travels to the Source of the Missouri River* Band I S. 387. Ein anhaltend blutiges Aussehen zeigen eine Quelle am Japygischen Vorgebirge Ps. Aristot. mir. ausc. 97, Strabo VI 430 und ein Gewässer Äthiopiens Strabo XVI 779, Antig. hist. mir. 145 (160) Keller, Plin. n. h. XXXI 2, 9, Ps.-Sotion 17, Rufus bei Oribas. V 3, Isid. Orig. XIII 13, 4. In der Neuzeit hat C. New *Life Wanderings and Labours in Eastern Africa* S. 328 eine tiefrote Farbe bei den Büchen wahrgenommen, die vom Mt Kisigau hinabfließen.

Königsberg i. Pr. **F. Hempler**

[Abgeschlossen am 19. September 1911]

Register

Von Willy Link

Man beachte besonders die Artikel Opfer und Zauber.

Aberglaube 55 ff.; 250; 315 ff.; 348; 526; 534; 543 ff.; 601
Abraham u. d. Astrologie 44
Abwehr v. Dämonen 15; 343 ff.; 555
Abwehrzauber 74; 217; 220; 225; 236; 241; 255 f.; 260; 296; 343 ff.; 355,1; 387 ff.; 468; 537; 545 f.; 558
Abzeichen, relig. 226 f.
Ackerbaufeste 438; 441,1
Ackerbauriten 298
Adlertanz 240
Adonis 519,1; 532
Adoptionsriten 256 f.
Aeneas 595
Afrikanisches 465 ff.
Ägyptisches 45,6; 73; 85; 344 f.; 357 f.; 368; 370; 386; 519; 575; 579 f.; 588; 640 f.
Ahnengeister 161 ff.
Ahnengötter 263 ff.
Ahnenkult 161 ff.; 473; 483
Aias 567
Aion 539
Aischylos 446
ἀλίβας 449 ff.
Allerseelenfest bei d. Indianern 280
Altar 484; 606 f.
Altartabernakel 607 f.
Altchristliches 1 ff.; 100 ff.; 317 f.; 325; 355 f.; 374; 606 ff.
Alttestamentliches 2 ff; 29; 32; 40; 44; 49; 102; 104 ff.; 130 ff.; 321; 339; 341; 345; 376; 382 f.; 385
Ameisenprobe 239
Amerikanisches 212 ff.
Amulett 202 f.; 205; 215; 219 f.; 248; 296 f.; 344; 347; 351,1; 353 ff.; 366; 368; 372; 389; 391; 494; 545 ff.
amuletum 524
Anaïtis 577
Analogiezauber 220; 223; 226; 372; 391
Animismus 193; 598
Anna Perenna 593
Ant 344
Anthesteria 534
Aphrodite 601
— Urania 536
Apollon 351,1; 423 ff.; 434; 442 ff.; 551
—, asiat. Ursprungs 447
—, Beinamen 553
— Delphinios 13
— Eikadios 444
— Numenios 443
—, Patron d. Monatsrechnung 447
— Sühngott 446
— u. d. Siebenzahl 443
— u. Horos 525
Apologetik, christl. 521
Apotheose 595 f.
Apuleius 526
Archäologisches 14; 21; 23; 26 ff.; 32 ff.; 37,5; 69 f.; 118 ff.; 287; 325; 330 ff.; 351,1; 367 ff.; 374; 378,1; 381; 391; 424 f.; 518 f.; 535; 550; 556 f.; 566; 568; 570; 589 f.; 594 f.
Arena 524
Arethusa 331
Artemis 559; 577
— Orthia 558
Askese 570; 609 f.
Asklepios 56 f.; 94 f.; 554; 562
— Soter 579; 581; 590
Astarte 582
Astralkult, semitischer 539
Astrologie 521; 582
Astrologisches 41 ff.
Asyle 85
Atargatis 108; 117; 148 f.; 338; 342
Athene 77; 351,1; 535 f.
Attis 117; 536; 584
Auferstehung 9 ff.; 18; 34; 36; 38 f.; 48
— nach 3 Tagen 10 f.; 385
Auferstehungsglaube 322
Auferstehungstrank 349
Auspizien 534
Aussaugen d. Krankheit 232; 268; 293
Austreiben von Dämonen 343; 346; 365

Baal 118; 582 f.
Babylonisches 41; 338,4; 343; 348,2; 365; 392; 433,1; 434 ff.; 538; 540; 564; 583
Bannzauber 188; 203; 306; 546
Baumdämonen 290
Baumkult 600
Begräbnisriten 183 ff.; 242; 279; 289; 315; 468; 479; 484; 494; 555
Behexung 514

Bendis u. Hekate 576
Berührungszauber 314f.
Beschneidung 164,1; 467f.; 475f.; 478; 480f.; 488; 490; 496
Beschwörung 201; 226; 301; 514; 518; 528
Beschwörungsformel 181; 203; 208; 232; 316; 318f.
Besessenheitsglaube 526
Besprengen mit Blut 282
— Wasser 255; 258; 265
Bilder 142; 589; 611; 613
— gebadet 281
— heilend 526
Bilderschriften 271; 283
Bilderverbrennen 239
Bildzauber 538
Bindung, magische 188; 203
Blattorakel 204
Blick, böser 307; 345f.; 349; 459; 489; 546
Blitz 552; 590
Blut 229; s. auch unter Zauber
— als Geist 230
— apotropäisch 102; 169
— im Opfer 488
Bonaventura 623ff.
Bonifatius 617f.
Brahma 51
Brandmarken 62ff.
—, relig. 101ff.
— als Strafe 65f.; 86ff.
— der Soldaten 124ff.
— von Gefangenen 68f.; 71
Brot u. Wein 25f.; 325
Buddha 9; 325,4; 370; 386
Buddhismus u. Christentum 18
Buddhistisches 50f.; 325,4; 384; 390
Büffeltanz 243
βουκόλοι 578
Bündnisritus 182,2
Büßer im Hades 532

Cacus 594
Calvin 633
Cerberus 497
Chadhir 313f.
Charon 601
Chinesisches 371; 384
Chiromantie 521
Christentum, Entstehung 582
— u. Buddhismus 18
— u. Judentum 1ff.; 321ff.
Christus 523
Chronos 539
Cicero 520

Dämonen 9; 15; 103; 140f.; 156; 222ff.; 227; 231; 244; 267; 269; 282; 284f.; 289ff.; 299ff.; 318; 326; 348f.; 361; 458; 473f.; 480; 483; 490; 492; 527; 543ff.; 550; 552; 555; 567; 575; 594; 600f.
Dämonenbild 142
Dämonentänze 288
Danksagungsfest 259
Dante 625
Dardanos 319; 549
Delphin als Retter aus Seegefahr 13; 52
— als Symbol d. Rettung 352
— heilig 332,1
—, sein Erscheinen günstig 351,1
— u. Apollon 13
Delphos 553
Demeter 551; 576; 601
— u. Baubo 570
Derketo 50; 338; 342f.
διερός 461
Dike 560
Dionysos 117; 442; 551; 555; 570; 599
— Perikionios 589
— u. Ešmun 576
— u. Sabazios 576
Dioskuren 554; 581
Donnergott 299
Doppelaxt 529
Drachenkämpfe 386; 562
Dreiheit 600
Dreizahl 10f.; 238f.; 249; 261; 320; 385; 391
Dyaus 498

Ea 343
Ehen mit Tieren 491; 493
Eid 489; 561
Eideshelfer 561
Eingeweideschau 181; 475; 590
Ekstase 420ff.; 569
Elemente 539; 541
Elias 11
ἔνεροι 458
Enthaltsamkeit 223; 225; 293; 569
Enthusiasmus 552; 571; 601
Ephesia grammata 108; 150
epigramma fugitivorum 80ff.
Epikur 647f.
Epilysamene 525
Epimachos 525
Epiphanie 441f.; 596
Erdgöttinnen astraler Natur 273
Erechtheus 550
Erichthonius 566
Erlösung 47f.
Erntefest 259; 268; 270; 279; 291; 467; 477; 480
Erntezauber 380
Eros 419; 525
Eschara 526
Eschatologisches 148; 322ff.; 357ff.; 619
Ešmun 576f.
Essen v. Tieren zur Heiligung 326f.
Eßzauber 208; 210
Ethik, griech. 585f.
—, sexuelle 306
Ethisches 465; 476; 482; 491
Etruskisches 333,1; 370; 528; 590
Eucharistie 606; 608
Eumolpidai 526
Exogamie 162; 226
Exsuperatorius 313
Ezechiel 102; 131f.

Fakire 516
fasten 132; 225f.; 231; 236; 243; 249; 252; 261f.; 267; 293f.; 336
Fasti 526
Febris 420
Federtanz 260
Felsbemalung 239
Felsinschriften zauberkräftig 229
Feste 130ff.; 172,1; 174,5; 233; 237; 263f.; 286;

293; 298; 438ff.; 474f.; 477; 480; 484; 558; 596; 613
Festgebräuche 19f.; 25; 103, 140; 307; 357f.
Festkalender 279; 550
Festlieder 267
Festverkünder 558f.
Fetiales 526
Fetische 201; 250; 267; 285; 294; 334; 381,2; 472; 479; 484; 494f.; 529; 536; 589
Feuer, heilig 265
Feuertänzer 248
Fisch als Darstell. von Ahnengeistern 357ff.
— als heil. Speise 6ff.
— als mag. Heilmittel 346f
— als Opfer 335
— als Opferspeise 332,3
— als Retter 17
— — der ganzen Menschheit 51
— als Seligenspeise 21f.; 38f.; 321ff.
— als Symbol 1ff.; 321ff.
— — der Fruchtbarkeit 356; 376ff.
— — d. Seligenspeise 18; 367
— als Träger der Weisheit 329
—, messianischer 5ff.
—, seine eucharistische Bedeutung 38
Fische göttl. Ursprungs 334
—, heilige 6ff.; 13f.; 327ff.; 360ff.
— zur Heilung 50f.
Fischgenuß, Urspr. d. F. bei den Juden 19f.
Fischmythen, jüd.-christl. 1ff.; 321ff.
Fischorakel 350; 388
Flamines 526
Fluchformel 189; 199,4; 521
Fluchgottheit 148
Fluchtexte 519; 531
Fluchtopf 477
Fluchzauber 143ff.; 318f.; 547
Flußgötter 526
Formido 411; 414
Fortuna 526
Freundschaftsriten 258
Fruchtbarkeitsdämonen 289; 291; 522; 565
Fruchtbarkeitsgottheit 279; 552; 570
Fruchtbarkeitsriten 260; 265; 289; 295f.; 310; 312; 566; 593
Fruchtbarkeitszauber 215; 217; 244; 247; 268; 280; 308; 377; 502; 534; 552; 558f.
fünfter Wochentag günstig 48
Fünfzahl 48; 234; 238; 281f.; 376
Furiae 526

Ge 551
— Hemeros 520
Gebet 46,4; 48; 51; 174ff.; 180; 189ff.; 194; 196ff.; 236; 282; 284f.; 297; 315; 384,3; 470; 472; 476; 483; 488f.; 494; 514; 528; 531; 547; 578
— an d. Mond 199,4; 232
Gebetsbräuche 161ff
Gebetsfedern 264f.
Gebetsformeln 231f.
Geburtsgöttin 284
Geburtsriten 228; 234; 242f.
Geburtstag 303; 439,3; 527; 596
Geheimgesellschaften, relig. 223; 258; 263f.; 266; 530
Geißelung 643ff
Geister 161ff.; 225; 230; 244; 307; 315; 361; 458; 473f.; 477f.; 480; 531
— austreiben 244
— d. rechten u. d. linken Seite 177ff.
— mißgünstig 191,1
—, unbekannte 175,1
— verlästert 192
— verwandeln sich in Tiere 167f.; 198
— werden betrogen 174
Geisterbefragung 174
Geistersee 169
Geistertanz 251; 256
Geld, seine Entstehung 425,1
Gesänge, relig. 240; 251; 258; 260; 267; 269; 283; 285f.; 301; 304; 481; 489; 500f.
— apotropäisch 236
Geschenkfeste 223
Geschlechtliches 163; 205; 217; 234f.; 270; 308; 311; 377; 489; 501f.
Gesichtsbemalung 226
Gespenster 491; 601; 643
Gestirne u. Kult 550
Gnostizismus 571; 609
Gorgonen 601
Götterbild 589; 611
— gebadet 310
— z. Abwehr v. Unglück aufgestellt 284
Göttergeburtstage 439; 441; 443
Götternamen 379,1; 524f.; 575; 598
Gottesgericht 480; 484
Gottessagen 194
Gottesurteil 210,2; 475
Gottesvorstellung 194
Gottheiten 269; 284
— Patrone menschl. Tätigkeiten 224f.
— in Fischgestalt 51f.; 327; 343
Gottkönigtum 278f.; 530; 582
Gottmenschen 599
Grabbauten 518
Gräberkult 550
Grabsteinsymbole 29
Grastanz 244
Gründungslegende, röm. 523

Haar, geweiht 480
— i. Zauber siehe Zauber
Hades 576
Hadesstrafen 561
Hahn als Symbol der Auferstehung 23
Haine, heilige 169; 171f.
Hakenkreuz 381; 392
Hand, rechte 101; 108; 118ff.; 126; 128f.
Handauflegung 526
Hände, erhobene auf Gräbern v. Ermordeten 519
Haruspizin 590

Heidentum, sein Fortleben 599ff.
Heidnisches i. christl. Kult 522
— i. Marienkult 614f.
Heilandskulte 581
Heilgesänge 267
Heilige, sonderbare 521f.
Heiligenbilder apotrop. 315
Heiligenlegende 619
Heiligenverehrung 600
Heiligkeit d. Familie 163
— d. Herdes 307
Heilungswunder 56ff.
Heilzauber 201; 204ff.; 214f.; 222; 225; 236; 248ff.; 260f.; 267; 291; 293; 296f.
Hekate 332,3
— u. Bendis 576
Heldensage 304
Helios 583f.
Hephaistos 576
Herakles 563; 566; 570; 590
Hercules Saxanus 598
Hermes 551; 563; 568f.
— Pyletes 520
— u. d. Toten 555
Heroen 567f.
Herrscherkult 550; 579ff.
Hesiod 393ff.; 427; 438; 442ff.
Hexen 304; 479
Hexenprozesse 629
Hieronymus 609ff.
ἱερὸς γάμος 311f.; 644
Himmelfahrt Christi 621
Himmelsbriefe 618
Himmelskult 196ff.; 529
Himmelstor 48
Himmelszeichen 198
himmlische Erscheinungen, ihre Darstellung magisch 255
Hirt, d. gute H. 31f.
Hiskia 136f.
Hochzeitsgebräuche 20; 376f.; 378,1; 537; 644
Hölle reinigend 47,1
Höllenbrücke 322f.
Höllenfahrt d. Venus 272
Homer 77; 431; 434
—, allegorisch interpret. 587
Horaz 595
Horme 520
Hundetanz 231
Hymnen 402ff.; 552; 581; 588

Idole 118; 479; 484
Indisches 17; 41f.; 50; 333; 347; 497ff.
Indra 498; 500; 502
— u. Zeus 498
Initiationsriten 237f.; 263; 291; 469; 471; 479; 481; 530; 570; 645,1
Inkubation 56f.; 544; 554
Ion 541
Iranisches 543
Isis 50; 117; 569; 582
— u. Sarapis 579
Islamitisches 495
Isopsephieen 538; 542; 574
Ištar 392

Japanisches 341,1; 348,2; 354; 390
Jesus 342; 600
Jinōn 49f.
Jona, Vorbild Jesu 10
Josua 4
Judentum u. Christentum 1ff.; 321ff.
Jüdisches 1ff.; 130ff.; 321ff.; 580

Kabiren 554; 575f.
Kadmilos 576f.
Kaiserkult 124; 597; 585
Kalender 283; 427f.; 436ff.
—, milesischer 428
—, relig. Ursprung 436
Keuschheit, kultische 163,1; 527
Kirchengeschichtliches 603ff.
Knochen zerbrechen verboten 309
Kommunionsriten 532
Konfirmation 101
Kore 537; 551; 570; 576f.
Kosmas u. Damian 523
Krähentanz 251
Krankheitsdämonen 166; 225; 244; 290f.; 300; 343; 365; 368; 389
Krankheitsgott 298
Kriegergenossenschaften 246f.
Kriegsgebräuche 223; 226 266
Kriegsgesang 267
Kriegstanz 233; 236; 267 489
Kriegszauber 261
Kruzifix, schwimmendes 309f.
Kultbauten 548ff.
Kulte, chthon. 590
Kultgesetze 551
Kulthandlungen, allmonatl. 439ff.
Kultstätten 308; 478; 549; 592
Kulttage 441ff.
Kultübertragungen 527
Kultvereine 148; 518; 578f.
Kureten 552
Kuros 552
Kybebe 577
Kybele 542; 551; 569; 582; 590
— u. Atargatis 148f.

Labrys 529
Lachen, rituelles 305
Lamien 601
Laubhüttenfest 135; 137; 139
Legenden 522; 613; 621
—, aitiolog. 527
Legendenbildung 568f.
Leichen, Berührung v. L. bringt Unglück 217
Leichendämonen 352
Lemuralia 534
Leukas-Ithaka 461ff.
Leviatan 4; 6ff.; 20; 39f.; 49; 53; 341; 386
— u. Messias 8ff.; 321; 342
Libanios 520
Liebeszauber 223; 225; 297; 304; 316ff.; 547f.
Liturgie, altchristl. 606
Logoslehre 600
luperci 305
lustrare 531
Lustratio 593
Luther 630ff.
Lykurgos 555

Maisgottheit 259
Manichäismus 583; 609
Manilius 520
Mannweiber 237
Mantik 524; 543ff.
Märchen 305; 465f.; 471f.; 477; 479; 484; 489ff.; 495; 548
—, aitiolog. 482; 492
Marduk 536; 538
Marias unbefleckte Empfängnis 616
Marienverehrung 612ff.
Marken 56ff.
—, Arten d. Herstellung 60
— der Soldaten 98ff.
—, Einbrennen v. M. 61
— religiöser Sekten 98ff.
Mars Albiorix 598
Maskentänze 228; 288f.; 469
Maternus 521
Matronenkult 379,1
Medizinmänner 201ff.
Medizinpfeife 254
Medizinpfeile 245f.
Medizinsack 249f.; 254f.
Meergott 334; 342,1
Melanchthon 633
μήρ 432f.
messianischer Stier 38f.; 52
Messias 6; 8f.; 11ff.; 49
— u. d. Astrologie 46
— u. Leviatan 8ff.; 321; 342
Messiasnamen 49f.
metus 411; 414
Milchtaufe 305
Mithras 325,4; 536; 569; 582ff.
Monat, griech. 426f.
Monatsnamen, griech. 430f.; 437
Mond 199; 272; 275ff.; 284; 491
— in d. Zeitrechnung 426; 431ff.
— im Zauber siehe das.
—, zunehmender 199,4; 488
Mondgötter 562f.
Mondgöttin 269; 273ff.; 279; 300; 542
Mondmythen 562
Mondsichel, Weihung einer M. an Hermes 520
Moses 495
— als guter Hirte 31
Mumienköpfe im Kult verwendet 294
Musenanrufung 393ff.; 402ff.
μύσται 578
Mysterien 501; 569ff.; 578; 599; 602
Mysterienbräuche 317f.
Mysterienkult 337; 338,4
Mystik, christl. 625ff.
Mystizismus, astraler 583f.
Mythen 215ff.; 220; 224; 228; 233; 243; 254; 258; 266; 269; 274f.; 291; 475; 481; 532; 537; 553; 568; 594
Mythendeutung 587f.
Mythenwanderung 565
Mythologisches 465; 491; 497ff.; 517; 522
Mythos 561ff.
—, semit. Ursprung d. griech. M. 525

Nacktheit, kult. 527; 557
— im Zauber siehe das.
Namen zu nennen verboten 489
— fangen 268f.
Namenfest 268f.
Narbenzeichen 60ff.
Naturdämonen 221; 235
Naturgeister 231
Naturgottheiten 224
Nehemia 132f.
Nerthus 310
Neujahr bei d. Juden 138f.
Neunzahl 270; 289; 316f.; 320; 336; 357; 426; 431; 433; 435; 448; 572
Neuplatonismus 520; 544; 584
Neutestamentliches 26; 30; 102; 107; 115ff.; 375,2; 385
Niesen 232
Nonnos 520
Nuakintanz 243
Numina 597
nūn 4; 49f.
Nymphen 565; 601

Oannes 52
Odysseus 524; 564
Offenbarung 245; 249; 320; 483; 544; 571; 613
Omina 173; 475; 479f.
Opfer 171f.; 179; 284f.; 298; 300; 310; 443; 473; 475f.; 483; 488; 490; 492; 506; 531; 569; 578; 606f.; — von Gottheiten 277; — Argeeropfer 305f.; — Bauopfer 555; Dankopfer 176; 199; — Ernteopfer 282; — Fischopfer 338,4; 358; 361; 378; 392; Kriegsopfer 199; 559; — Menschenopfer 277; 279; 310; 335; 474; 506; — —, Ablösung v. M. 644; — Sonnenopfer 254; — Speiseopfer 483; — Tieropfer 505; — Totenopfer 181; 280; 322,3; 365,3; 482; 641; — Trankopfer 473; 483; 488
Opferfeste 162
Opfergaben 172, 175; 180; 190f.; 224; 254; 282; 296f.; 330
Opfergebräuche 166f.; 176; 180; 189; 559
Opfermahl 337,4
Opfersprache 559
Opferstätten 187
Opferstoffe 559
Opfertiere 172
—, Geschrei d. O. unheilvoll 470
Orakel 172f.; 177; 179f.; 204; 305; 544; 548
—, chaldäisches 583
Orientalisches i. Griechentum 423ff.; 533; 535; 539; 543
— i. röm. Heidentum 582ff.
Orientation 549f.
Orpheus 599
Orphisches 424; 446; 532f.; 539f.; 542; 572
Osiris 579; 582

Pan 601
—, Tod d. großen P. 532
Pandrosos 550

Paradies 34; 323ff.
Parapegmata 428
pars pro toto 230
Passah 136f.
paulinisches Christentum 571
Paulus 115ff.; 571; 587; 609
Penelope 524; 564
Persephone 568; 601
Persisches 45,6; 322; 328; 333; 539
— im Judentum 39; 322
Personifikationen 594
Pfeile, heil. 248
Pflanzen apotropäisch 546
Phallisches 519f.
Phallus 265; 270; 644
Phallustanz 289
Phanes 539
Pherekydes 538
Philoktet 576f.
Phobos 419; 546
Phönizisches 519
Plato 91; 529
Pluton 539
Pontifices 526
Poseidon 332; 442; 524f.; 550f.; 601
Priapos 525
Priscillian 608f.
Prometheus 525
Prozessionen 280; 531; 578
Prozeßzauber 156
Psyche 525
Pubertätsfeiern 468; 479f.; 644f.
Pubertätsriten 226; 228f.; 233f.; 241f.; 334; 552; 644f.
Puppe, magisch 480
Pygmäen 482; 494
Pythagoräisches 444,1; 445
Pythios 525

Quellen von Ungeheuern bewohnt 250f.
Quirinus 525

Rätsel 489; 573
rechts 317
Reformation 605
Regengötter 264; 284
Regenpriester 264
Regenzauber 215; 230; 232; 254f.; 265; 268; 280; 296; 310f.; 313; 478; 510; 640
Reinheitsvorschriften 527; 581
Reinigung, kult. 531
Reinigungsriten 310; 312; 644
relegere 406; 417f.
religare 408f.
religio 406ff.; 529
—, Etymologie 408; 417f.
Religion astral gedeutet 273
religiosus 410; 413; 416; 422
Reliquien 484; 611ff.
Reliquienkult 527
Remus 523
Rgveda 499ff.
Rhesos 555
Rhomos 523
Roma 525; 597
Romulus 523; 525
Romuluslegende 594
rote Wolle 297ff.; 316

Sabazios 118; 325; 337; 525; 555
— u. Dionysos 576
Sabbat 435
sacer 526
Sage vom heil. Gral 505
Sagen 194; 565; 568
Salbung 101
Salii 526; 593
Sandzeichnung 238ff.
Sarapis 525; 579f.; 582
u. Isis 579
Saturnalia 526
Saturnus 525
Satyros 525
Schadenzauber 143ff.; 199,4; 206; 209f.; 226; 244; 254; 261; 296; 350; 371; 510; 531; 546
Schamane, sein Werdegang 235
Schamanen - Zauberbündel 222
Schamanismus 220; 222f.; 225ff.; 229f.; 232f.; 235ff.; 244
Scheingeburt 515
Schlachtfest 172,1; 174,5
Schlange 76; 207; 467; 476
Schlangenkult 340,1; 472; 478; 484; 488; 641
Schöpfungssage 195; 269; 489
Schutzgeistgesang 230
Schutztiere 238
Schutzzauber 201f.
schwarze Farbe 177; 282
Schwimmen d. heil. Petrus 281
Schwurgötter 561
Schwurritus 561
σέβας 412; 414
Securis 526
Seegespenster 459f.; 464
Seelen 218f.; 304; 478; 490; 538; 595
Seelenbrücke 322,8; 365,3; 387
Seelenfisch 362ff.; 371f.; 390
Seelenorte 235
Seelentiere 167; 467; 476
Seelenvogel 357; 391
Seelenwanderung 167; 293; 363; 561
Seewesen, übernatürl. 224
Seirenen 525
Sekten, relig. 126f.; 635
Selbstverwundung 236; s. auch Zahnverstümmelung
Seligenland 324
Seligenmahl 29f.; 34; 324ff.
Seligenspeise 6ff.; 21; 30; 38; 321ff.; 356
Semitisches 122; 529
— im Griechentum 575
Sepulcrum 526
Serapis s. Sarapis
Sibyllae 526
Sideralmythologie 562f.
Siebenzahl 6; 33f.; 102; 249; 252; 282; 325; 377; 392; 425f.; 431; 433ff.; 443; 447f.; 573; 643
Siegesfest 294
Silene 525
Simonie 620
Sklavenmarken 63ff.; 77ff.; 87ff.
Sol invictus 583
Sondergötter 553; 593
Sonne 193; 491; 598

Sonnengott 269; 274; 278 f.; 284; 300
Sonnenkult 583
Sonnentanz 243 ff.; 247; 250; 253
Sonntag bei d. Indianern 227
Sophokles 520
Soteira 525
Speichel beim Bündnis 182,2
— beim Gebet 197
— im Zauber siehe das.
Speien 201
— bei Gefahren 205,2
— im Opferritus 180; 185 f.; 196; 199
Speisegebräuche 239
Speisen zauberkräftig 317
Speiseverbot 473
Spiele 251; 257
—, relig. Ursprung 214 ff.
Stab als Symbol d. Richters 560
Städtegründung 550
Steine magisch 308
Steingeburtsagen 641 ff.
Steinigung 560
Sterne 200; 274 ff.; 284
— i. d. griech. Zeitrechnung 427 ff.; 436; 438; 448
Sternenmäntel 536 ff.
Sternglaube 41 ff.; 386; 528
Sühnfest 435
Sühngott 446
Sühnriten 131 f.; 248; 267; 443; 446; 545; 560
Sündenbock 140
Sündenvergebung ist Heilung 8 f.
superstitio 406 ff.; 420 ff.
Symbole 31; 35 ff.; 578; 592
Sympathiezauber 203; 219
Synkretismus 519; 525; 579
συνθύται 578

Tabak als Opfergabe 224
— als Totengabe 324
Tabu 220; 248; 361; 408 ff.; 444 ff.
Tabuverletzungen 218; 445
Tabuvorschriften 217; 444
Tag, siebenter, d. Apollo geweiht 434; 442
Tage, günstige u. ungünst. 438; 444
—, tabuiert 448
—, ungünst. 132
Talion 561
Tanz apotropäisch 291
'Tanzdorf' 263; 265
Tanzdramen 500
Tänze, relig. 185; 227; 230; 233 f.; 238; 251 ff.; 259 ff.; 263; 265; 269 f.; 279; 281; 291; 293 f.; 475 f.; 479; 481; 559; 565
Tanzgötter 264
Tanzriten 253
Tarpeia 532
Tätowieren 60 f.; 72 ff.
— heilt 78
— Mittel zur Vergottung 74
— totemistisch 76
Tau der Erlösung 48
Taube als Symbol d. Frommen 24 f.
Taufe 101; 115; 128; 570
—, Ursprung 17
Τέρας 524
Terpon 525
Thargelien 438; 442; 445
θεῖον θέσπισμα 646 f.
Themis 560
Theologie u. Geschichte 604 f.
θίασος 578
Thomasakten 588
Tier u. Mensch 491
Tiere bringen Krankheit 260 f.; 268
— dämonisch 221; 277 f.; 349,1; 371; 387
— heilige 282; 483
— in d. relig. Bilderschriften 278
Tiergeister 258
Tiergesellschaften 258 f.
Tierkreisbilder i. Talmud
Tierkult 224; 282; 328; 332 ff.; 340,2; 467; 472; 476; 478; 484; 536; 586; 589; 640 f.
Tierschrei ominös 173; 300; 470
Tiertänze 260
Totem 470; 483; 487 f.
—, erblich 243
Totemismus 162; 222; 224; 242 f.; 301; 328,1; 466 f.; 473; 504; 528 f.; 532 f.
Totemsäulen 226
Totemtier 76; 222; 230 f.; 261; 328,2; 467
Tote als Sterne 277
— auf d. Meere wandernd 458
Totenauferstehung, Tau d. T. 48
Totenbezeichnung 449 ff.
Totenbräuche 181 f.; 186 f.; 230; 237 ff.; 289; 291; 315; 360; 375; 439,3; 480; 556 f.
Totenbuch, ägypt. 344
Totenfährmann 390
Totenfest 223; 289; 291; 357; 361; 484
Totengaben 324; 351,1; 369
Totengericht 357
Totenhochzeit 179
Totenklage 185
Totenknochen 292
Totenkult 358; 555 f.
—, moderner 302 f.
Totenmahl 309
Totenschiff 390
Totenstrom 322,3; 365,3
Totentanz 361
Trauergebräuche 239
Traumdeutung 544 f.
Träume 481; 483; 643
— verleihen übernatürl. Kraft 244
Traumheilung 526; 554
Tyche 596
Tychon, d. heil. T. 522

Umdrehen verboten 317
Unsterblichkeitsglaube 322
Unsterblichkeitstrank 39
Unterwelt u. Diesseits 158
Unverwundbarkeit 567
Uranos 539
— u. Gaia 529

Vampir 304
Varro 520
Vegetationsgottheiten 578
Verbote, relig. 233; 293; 317; 327 ff.; 339 f.; 357; 359,1; 362; 413; 473; 479; 488 ff.

Vereine 439,3
Vereinsnamen 578
Vergil 548
Versöhnungsfest 130ff.
Vierzahl 185; 199,4; 215; 245f.; 252; 257; 263; 265f.
Vierzig 572
Visionen 251; 635
— verleihen übernatürl. Kraft 244
Votivhände 118ff.

Wahrsagen aus Körnern 283
Walddämonen 290
Wallfahrten 284f.; 293; 613
Wasser, rote Färbung des W. 648
Wasserdämonen 330; 359f.
Wassergeister 335; 364
— weissagen 350,1
Wassergott 300
Wasserwandeln 458f.
Weibertanz 243
Weibertausch, zeremonieller 219
Weihungszeichen 74
Wein, sakram. Bedeut. 527
— u. Brot 25f.; 325
Weiße Farbe 260; 492
Weltenjahr, d. parsistische 47,1
Werwolf 487; 490
Wetterzauber 228; 230; 232; 539; 558
Wettrennen, magisch 269
Wiedergeburt 51; 362; 515; 568; 571
Wunder 619f.; 622f.
Wundererzählungen 56ff.; 459; 522f.; 588
Wunderglaube 526
Wundermänner 534
Wunderpflanze 241
Würfel beim Orakel 305

Zahlenmystik 445; 542; 572ff.
Zähne geweiht 480
Zahnverstümmelungen 468; 475; 489
Zarathustra 9; 328
Zauber 221; 543ff.; siehe auch Abwehrzauber, Analogiezauber, Bannzauber, Berührungszauber, Bildzauber, Erntezauber, Eßzauber, Fluchzauber, Fruchtbarkeitszauber, Heilzauber, Kriegszauber, Liebeszauber, Prozeßzauber, Regenzauber, Schadenzauber, Schutzzauber, Sympathiezauber; Wetterzauber; — Abzeichen 247; — Bemalung 248; — Bild 74; — Blasen 232; — Blei 546; — Blut 316; — Erde 480; — Gesang 531; — Gestirne 538; — Grenze 531; — Haare 316; 618; — Kreis 74; 531; — Malereien 222; — Menschenblut 296; — Menschenfleisch 304; 480; — menschl. Körperteile 255; 304; — Mond 199,4; — Musikinstrument 246; — Nacktheit 234; 236; 307; 557; — Nägel 618; — Name 74; — Puppe 480; — Schlange 205; — Schweiß 316; — Silber 347; 547; — Speichel 475; 489; — Steine 308; — Tierteile 255; 258; — Wettrennen 269; — Zeichnungen 255
— u. Medizin 74
Zauberer 207; 319; 324; 481
Zauberformeln 220; 236; 371f; 514f.; 528; 531; 569
— verkehrt zu sagen 514
Zaubergebet 318f.
Zaubergesänge 248
Zauberkräfte dinglich gedacht 201
Zaubermittel 203f.; 206ff.; 223; 225; 244; 248f.; 256; 295; 472; 480; 484
Zauberpflanze 246; 251
Zauberritus 514
Zaubersprüche 220; 231f.; 573
—, gesungen 260f.
Zaubertext 151ff.
Zauberversammlungen 263
Zauberwürfel 481
Zehnzahl 234; 282
Zeichen 56ff.
Zeitrechnung, griech. 423ff.
—, jüdische 134f.
Zeus 444; 552; 581; 601
— Eurydamenos 518
— Themistios 404
— u. Helios 539
— u. Indra 498
Zigeuner 305
Zucken, ominöses 474; 480; 545
Zwingli 633
Zwölfzahl 47; 51

Druck von B. G. Teubner in Dresden

BL
4
A8
Bd.14

Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY